AP Academia Publication

MENYELAMI IBN ʿAṬÂ ʿALLAH AL SAKANDARI

Menguntai Syariat dan Hakikat
untuk Mencapai Makrifat Allah

Dr. Ghozi, Lc., M.Fil.I

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

SUNAN AMPEL

SURABAYA – INDONESIA

Dr. Ghozi, Lc., M.Fil.I

MENYELAMI IBN ʿAṬÂ ʿALLAH AL SAKANDARI

Menguntai Syariat dan Hakikat untuk Menggapai Makrifat Allah

AP Academia Publication

PONDOK PESANTREN
MADRASATUL QUR'AN TEBUIRENG

TEBUIRENG, CUKIR, DIWEK, JOMBANG, JAWA TIMUR

www.mqtebuireng.com

Menyelami Ibn 'Aṭâ 'Allah Al Sakandari:
Menguntai Syariat dan Hakikat untuk Menggapai Makrifat Allah

Penulis : Dr. Ghozi, Lc., M.Fil.I

ISBN : 978-623-97267-3-7

Copyright © Juli 2021
Ukuran: 14.5 x 20.5 cm; Hal: x + 374 (384)

Editor & layout : Saeful Anam
Desain Sampul : Ahmad Ardian Zuheri

Cetakan I, Juli 2021

Diterbitkan pertama kali oleh **Academia Publication**
Sekaran-Lamongan (62261) Jawa Timur
Phone: 08973982644 - 0895335311202
Email: academiapub9@gmail.com
Web: www.academiapublication.com
Anggota IKAPI No: 286/JTI/2021

Hak cipta dilindungi undang-undang. Untuk tujuan non-komersial diperkenankan mencetak, mengopy atau memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku ini dalam bentuk apapun. Namun untuk tujuan komersial harus ada ijin tertulis dari penulis

UCAPAN TERIMA KASIH

Ada banyak orang yang layak diberi ucapan terima kasih atas bantuan dan dorongan mereka sehingga karya ini bias terbit: sebagian dari mereka tidak disebutkan, tetapi mereka juga tidak dilupakan di sini.

Saya berterima kasih atas para anggota keluarga saya, mulai dari istri saya, Lely Nurmalihah dan anak-anak saya, Nada Nuri Ilahana dan Ahmad Ahmadinezhad yang selalu bisa membuat saya tersenyum dan melupakan lelah dan bosan dalam proses penulisan karya ini. Terima kasih secara mendalam saya yang sangat mendalam sampaikan pada orang tua saya, almarhum H. Moch Ichsan dan ibu saya Hj. Mudrikah yang selalu mendorong dan mendoakan saya untuk berkreasi dan berprestasi.

Beberapa orang yang saya perlu sebutkan di sini, meski secara singkat atas komentar-komentar yang mereka berikan dan baeberapa referensi yang mereka tunjukkan kepada saya: Prof. Dr. KH. Abd A'la, M.Ag, Prof. H. Syafiq Mughni, Ph.D, Prof. Dr. H. Ali Haidar, M.Ag, Prof. Dr. H. Amal Fathullah, MA,

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Dr. Mukhammad Zamzami, M. Fil.I, Dr. KH. Harisuddin Aqib, M.Ag, Dr. Sokhi Huda.

Dalam dunia profesional saya, ada pula sejumlah figur yang perlu saya ucapkan terima kasih seperti Helmi Umam, M.Hum, Syaifullah Yazid, MA, dan Dr. Imron Mustofa, M.Ud yang mendorong terselesaikannya karya ini.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

KATA PENGANTAR

Alhamdulillahirobbil'alamin

Alhamdulillah, buku yang berjudul "Menyelami Ibn 'Aṭâ' Allah al-Sakandari" akhirnya dapat terselesaikan. Karya ini ibarat riak kecil di dalam luasnya samudera kajian tasawuf. Karya ini mengkaji pemikiran Ibn 'Aṭâ' Allah khususnya dalam magnum opusnya *al-Hikam*.

Kajian yang pada awalnya mencoba mengorek tentang makrifat Allah dalam pandangan Ibn 'Aṭâ' Allah pada kelanjutannya melebar pada aspek-aspek lain yang masih terkait dengan pemikiran Ibn 'Aṭâ 'Allah. Menurut penulis, ṣâhib al-Hikam adalah sosok istimewa yang berusaha membahasakan kesatuan syariat dan hakikat dengan gaya yang menarik dan elegan. Dia juga mengurai akar konflik antara kelompok fuqaha dan sufi dan antara mazhab tasawuf dan mazhab lainnya secara halus.

Sebagaimana diketahui, Ibn 'Aṭâ' Allah seorang ahli fiqh sebelum menjadi seorang guru sufi. Latar belakang keilmuan tersebut membentuknya sebagai tokoh yang diterima dua

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

golongan tersebut. Syariat tetap menjadi pijakan untuk mencapai hakikat melalui jalan tarekat. Dia mampu menjadi guru syariat dan hakikat sekaligus dan diterima dengan oleh berbagai kalangan muslim. Keulamaannya bahkan diakui dan diterima oleh seorang Ibn Taimiyah yang diketahui sering melontarkan kritik keras kepada kaum sufi.

Ibn 'Aṭâ' Allah juga berhasil mengurai akar persoalan yang memicu kontroversi dan konflik antara mazhab mazhab tasawuf; tasawuf suni, tasawuf salafi, dan tasawuf falsafi. Melalui doktrin makrifat yang utamanya banyak ditemukan dalam karyanya al-Hikam dia menunjukkan bahwa dalam kontroversi yang berkembang di kalangan sufi seperti kasus shaṭaḥât terjadi kesalahpahaman di antara kaum sufi dalam memahami mistik, bahasa mistik dan metamistik, dalam istilah Mehdi Hairi Yazdi. Kesalahpahaman tersebut juga terjadi dalam memahami antara unity of experience dan unity of being.

Kunci untuk melihat itu semua adalah pemahaman yang benar tentang makrifat Allah. Doktrin makrifat yang disampaikan terpisah-pisah dalam al-Hikam dan karya-karya yang lain menunjukkan bahwa seorang mistikus mengalami beberapa fase mistis yang dapat dipahami dan dimaklumi dalam kerangka syariat. Pada poin ini Ibn 'Aṭâ' Allah melalukan pembelaan untuk beberapa tokoh sufi yang banyak "diserang" oleh sebagaian ahli fiqh.

Hal menarik lainnya bahwa Ibn 'Aṭâ' Allah juga berupaya meletakkan pemahaman tasawuf dalam beberapa aspeknya lebih "membumi". Dia terkesan berusaha mendesakralisasi beberapa fenomena luar biasa yang sering diidentikkan dengan

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

perilaku kaum sufi. Bahwa tasawuf seharusnya membentuk manusia dalam lahir sebagai khalifat Allah dan batinnya sebagai hamba Allah. Ini adalah profil insan kamil (manusia paripurna) menurut Ibn 'Aṭâ' Allah al-Sakandari.

Lamongan, 9 Juli 2021
Penulis

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

DAFTAR ISI

Ucapan Terima Kasih___iv
Kata Pengantar ___vi
Daftar Isi ___ix

» Makrifat Allah Sebagai Fitrah Manusia ___1
» Makrifat Allah dalam Mazhab Tasawuf ___19
» Makrifat Allah dalam Mazhab Tasawuf Falsafî ___37
» Makrifat Allah dalam Mazhab Tasawuf Sunnî ___59
» Makrifat Allah dalam Mazhab Tasawuf Salafî ___69
» Ibn 'Aṭâ 'Allah: Guru Rakyat Jelata Hingga Penguasa ___89
» Ibn 'Aṭâ 'Allah: Guru Syariat dan Hakikat ___103
» Menguntai Syariat dan Hakikat ___123
» Al-*Hikam*: Samudera Hikmah dan Makrifat ___133
» Makrifat Allah Menurut Ibn 'Aṭâ 'Allah ___151
» Ibn 'Aṭâ 'Allâh di antara Mazhab Tasawuf Falsafi ___179
» Makrifat Ibn 'Aṭâ 'Allah Mendamaikan Tasawuf Falsafî ___199
» Menggapai Makrifat Allah menurut Ibn Aṭâ 'Allah ___235
» Makrifat Allah dan Ajaran Pasrah Ibn 'Ata 'Allah ___259
» Ahli Makrifat; Manusia Merdeka dan Manusia

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Sempurna ___275
» Ontologi Makrifat Ibn ‘Aṭâ’ Allâh: Sebuah Perspektif ___297
» “Aku” Makrifat Allah ___327
» Meluruskan Kesalahpahaman tentang Makrifat Allah ___337

Daftar Pustaka
Biografi Penulis

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

BAB 1
MAKRIFAT ALLAH SEBAGAI FITRAH MANUSIA

> *Kaum sufi menyadari bahwa pencapaian makrifat Allah sangatlah berat. Dibutuhkan perjuangan (mujahadah) dan latihan spiritual (riyadah).*

Makrifat Allah Sebagai Fitrah Manusia

Makrifat Allah adalah bagian yang sangat penting dalam kajian Sufistik. Menurut Ba'dî' al-Zamân al-Nursî, makrifat Allah adalah tujuan hidup (*maqâṣid al-ḥayât*) yang pertama. Hanya dengan makrifat pada Allah manusia akan mendapatkan kebahagiaan hidup di dunia dan akhirat. Konsep ini selalu menjadi diskusi menarik karena diyakini sebagai titik akhir dari perjalanan para sufi sekaligus tujuan pencapaian seorang *sâlik* setelah mengaplikasikan sharî'ah dan menjiwai ilmu tarekat.[1] Adalah anugerah terbesar bagi seorang *sâlik* yang dapat

[1] Salah satu bentuk dari makrifat ini apa yang disebut dengan 'pembukaan' (*Futûḥât*). Istilah ini kemudian dijadikan sebagai judul karyanya *al-Futûḥât al-Makkîyah*. Tentang ini Ibn 'Arabî menyatakan bahwa barang siapa yang ingin mencapainya maka dia harus menegakkan sharî 'ah dan melakukan disiplin tarekat (jalan spiritual) di bawah bimbingan seorang guru atau

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

mencapai makrifat Allah. Dia telah mencapai hakikat tertinggi yang diwajibkan oleh sang Khaliq kepada hamba-hambaNya.

Hakikat makrifat adalah *al-'ilm bi Allah*. Hal tersebut sebagaimana dikutip oleh Muhammad Faḍl al-Balkhî dari *Kashf al-Mahjûb* karya al-Hujwîrî.[2] Tokoh sufi ini membedakan makrifat Allah dengan ilmu yang disebutnya berasal dari Allah (*al-'ilm min Allah*). Hal ini menegaskan bahwa makrifat Allah hanya dapat dicapai hanya dengan Allah, dengan anugerah Allah, bukan dicapai melalui ilmu sebagaimana ilmu tentang Allah yang diajarkan melalui buku daras atas majelis pengajian dan semacamnya. Ilmu pengetahuan semacam ini tidak akan dapat menghantarkan manusia dan makhluk lain untuk mencapai hakikat makrifat Allah.

Hakikat makrifat berbeda dengan hakikat ilmu pengetahuan. Makrifat didahului dengan pengetahuan sedangkan ilmu didahului dengan ketidaktahuan. Ini berarti bahwa seorang yang makrifat sebenarnya mencapai kembali pengetahuannya yang pernah dimilikinya yang terhijab, terlupakan atau hilang.[3] Karenanya, makrifat adalah antitesis keingkaran, sedangkan ilmu merupakan antitesis dari

---

"shaykh" yang telah melampaui jalan ini. William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge, Tuhan Sejati dan Tuhan-tuhan Palsu*, terj. Achmad Nidjam et.al. (Yogyakarta: Penerbit Qalam, 2001), 9.

[2] Al-Balkhî membagi ilmu menjadi tiga macam: pertama, *al-'ilm min Allah*, yakni ilmu sharî'ah; kedua, *al-'ilm ma'a Allah*, yakni ilmu tentang *maqâmât* jalan menuju Allah dan penjelasan tentang derajat para wali; ketiga, *al-'ilm bi Allah*, yakni al-*ma'rifah* yang diberikan kepada para wali-Nya meski mereka sendiri terkadang tidak menyadarinya. Jadi, al-*ma 'rifah* tidak mungkin dicapai jika pelaksanaan sharî 'ahnya tidak diterima oleh Allah. Sharî 'ah tidak benar jika tanpa disertai dengan tanda-tanda *maqâmât*. Lihat Abû al-Ḥasan 'Alî b. 'Uthmân b. Abî 'Alî al-Jalâbî al-Ḥujwîrî, *Kashf al-Maḥjûb li al-Hujwîrî,* ed. Is'âd Abd al-Hâdî Qindîl (Kairo: al-Majlis al-A 'lâ li al-Shu'ûn al-Islâmîyah, Vol. I, Juni 1973), 210-211.

[3] Makrifat Allah adalah kembali pada pengetahuan manusia tentang Allah pada masa azali yakni masa "alastu bi Rabbikum? Qâlû balâ shahidnâ".

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

kebodohan. Keduanya memiliki derajat keabsahan yang berbeda. Makrifat dipandang memiliki kedudukan lebih tinggi dari ilmu karena ia selalu membawa pada kebaikan. Makrifat adalah bukti tentang Allah itu sendiri, sedangkan ilmu adalah sarana menjelaskan hakikat Allah. Dalam ḥadîth Qudsi, Allah berfirman yang artinya, "Makrifat adalah *hujjah*-Ku, ilmu adalah tempat *hujjah*-Ku."[4]

Para sufi menyepakati bahwa makrifat adalah sharî'ah pertama yang diperintahkan Allah kepada hamba-Nya. Lebih dari itu, makrifat juga merupakan tujuan diciptakannya bangsa manusia dan bangsa jin. Manusia diciptakan dengan fitrahnya untuk bermakrifat pada Allah SWT. Pandangan tersebut didasarkan pada penafsiran Ibn Abbas pada firman Allah yang artinya "Sesungguhnya aku tidak menciptakan jin dan manusia kecuali untuk menyembah-Ku" **(**Q.S. al-Dhâriyât [51]: 56). Menurut Ibn Abbas kata *liya'budûn* tidak hanya berarti menyembah. Hakikat menyembah dalam ayat tersebut adalah bermakrifat kepada Allah; *liya'rifûn* (agar mengenal-Ku).[5] Dalam pengertian ini, makrifat Allah sebenarnya adalah tujuan penciptaan manusia dan jin.

Kaum sufi menyadari bahwa pencapaian makrifat Allah sangatlah berat. Dibutuhkan perjuangan (*mujâhadah*) dan latihan spiritual (*riyâḍah*). Selebihnya, mengharapkan anugerah dari Allah SWT. Abû al-Qâsim al-Qushayrî dalam tafsirnya *Laṭâif al-Ishârât* menegaskan tentang sulitnya mencapai derajat makrifat Allah tersebut. Bahkan, menurutnya, tidak seorang pun yang sampai pada derajat makrifat Allah dengan sebenarnya. Pendapat tersebut didasarkannya pada

[4] Muhammad 'Abdullah Al-Sharqawi, *Sufisme dan Akal*, terj. Halid al-Kaf (Bandung: Pustaka Hidayah, 2003), 181-182.

[5] Pemaknaan ini didasarkan pada penafsiran Ibn 'Abbâs atas ayat tersebut. Ibid., 125. Lihat juga, Ibn al-'Aṭâ' Allah al-Sakandarî, *al-Qaṣd al-Mujarrad fî al-Ma'rifah Ism al-Mufrad* (Kairo: Maktabah Madbûlî, 2002), 19.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Ayat yang berbunyi: *wa mâ qadarû Allah ḥaqq qadrih* (Q.S. al-'An'âm [6]: 91). Logika dan rasionalitas tidak akan mencapai sifat-Nya (*na't*), *idrâk* tidak akan mencapai sifat-Nya, dan penyaksian tidak mungkin pada zat-Nya.[6] Tegasnya, makrifat Allah dengan sebenar-benarnya tidak akan mungkin tercapai.[7]

Adalah kesalahpahaman yang sering dialami oleh para salikin tentang apa yang disebutnya sebagai makrifat Allah. Menurut Abû 'Abd al-Raḥmân al-Sullamî bahwa makrifat Allah yang mereka yakini tersebut sebenarnya adalah *makrifat pada ilmu tentang Allah*. Meski makrifat Allah merupakan *al 'ilm bi Allah* namun makrifat yang dicapai tersebut adalah ilmu tentang Allah. Alasan utamanya bahwa tidak seorang manusia pun yang mampu mencapai hakikat Allah dengan sempurna. Al-Sullamî memberikan contoh tentang hal tersebut dengan mengutip pernyataan Nabi Saw dan sahabat Abu Bakar yang menyatakan ketidakmampuan mereka mencapai makrifat.

> Nabi Saw ditanya: dengan apa engkau (Muhammad) mengetahui *al-ma'rifah*, dia menjawab: *Ma shâ' Allah*! Sesungguhnya aku tidak mengetahui Allah. dengan sesuatu, tetapi aku mengetahui segala sesuatu dengan-Nya. Abu Bakar saat ditanya tentang makrifat, berkata: Mahasuci (Allah) yang tidak membuat jalan untuk makrifat kecuali dengan ketidakmampuan akan makrifat tersebut. Sedangkan Abû Dardâ' 'Uwaymir b. Zayd pernah bertanya kepada Nabi: Aku bertanya kepada Rasulullah Saw tentang makrifat, maka Nabi berkata: aku (Muhammad) bertanya kepada Jibril AS tentang makrifat, maka Jibril berkata:

---

[6] 'Abd al-Karîm b. Hawâzin al-Qushayrî, *Laṭâ'if al-Ishârât: Tafsîr Sûfî Kâmil li al-Qur'ân al-Karîm*, Ibrâhîm Basûnî (ed.), Vol. 1 (Kairo: al-Hay'ah al-Miṣrîyah al-'Âmmah li al-Kitâb, 2007), 488.

[7] Giuseppe Scottalin dan Ahmad Hasan Anwâr, *Tajalliyât al-Rûḥîyah fî al-Islâm Nuṣûs Ṣûfîyah 'abr al-Târîkh* (Kairo: al-Hay'ah al-'Âmmah al-Miṣrîyah, 2008), 328.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

> aku (Jibril) bertanya kepada Allah *'Azz wa Jall*: (Allah menjawab) (makrifat adalah) rahasia dari rahasia-rahasia-Ku, yang tidak Aku titipkan kecuali pada 'rahasia' yang baik untuk makrifat kepada-Ku.[8]

Pernyataan-pernyataan senada disampaikan oleh beberapa tokoh sufi. Al-Shiblî menyatakan "hakikat makrifat adalah ketidak-mampuan (memahami) akan makrifat itu sendiri. Tidak ada yang tampak bagi seorang *'arif* kecuali ketidakmampuan itu sendiri."[9] Saat penyingkapan gnostik (*al-kashf al-'irfânî*) adalah saat di mana Allah mewahyukan kepada nabi-Nya agar diam tanpa kata-kata (*kalâm*). Hal itu karena *kalâm* berasal dari makhluk sedangkan *makrifat* berasal dari Yang Maha benar. Makhluk tidak akan mampu menyampaikan makrifat meski memiliki ilmu Yang Maha Benar. Ini adalah makna yang di-*ta'bir*-kan oleh Nabi dengan perkataannya:

لاأحصي ثناءا عليك أنت كما أثنيت على نفسك

"Aku tidak (mampu) memuji Engkau sebagaimana Engkau memuji diri Engkau sendiri".

Keadaan tersebut tercermin dalam kehidupan Nabi Saw. Saat kondisi *fana'*, Nabi adalah sosok yang dikenal paling fasih di lingkungan

[8] Abû 'Abd al-Raḥmân al-Sullamî, *Al-Muqaddimah fi al-Taṣawwuf* (Beirut: Dar al-Jayl, 1999), 30

[9] Kutipan ini yang sepertinya menginspirasi Annemarie Schimmel untntuk mengawali bukunya *The Mystical Dimension of Islam* dengan kalimat: "Akbarlah Tuhan yang tidak bersedia memberikan kepada makhluk-Nya cara-cara untuk mendapatkan pengetahuan tentang-Nya kecuali lewat ketidakmampuan untuk mencapai pengetahuan tentang-Nya". Annemarie Schimmel, *Dimensi Mistik dalam Islam*, terj. Sapardi Djoko Darmono et.al (Jakarta: Pustaka Firdaus, Cet. Ke-2, 2003).

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

masyarakatnya.[10] Akan tetapi, pada saat dia berpindah dari kondisi *fanâ'* menuju maqâm *baqâ'* Nabi Saw menggambarkan kondisinya yang artinya sebagai berikut: "lisanku tidak mampu (berbicara) karena kesempurnaan *fanâ'* terhadap Engkau, apa yang (dapat) aku ucapkan? Aku telah menjadi tanpa ucapan, (aku) tanpa *ḥâl*, ucapan tentangku atau tentang Engkau (hanya) akan menjadikanku terhijab (*maḥjûb*) dengan ucapanku tersebut..."[11] Ungkapan Nabi Saw tersebut memberikan dua poin penting; *pertama*, Nabi Saw tidak mampu berkata-kata dalam kondisi *baqâ'*; dan *kedua*, Nabi Saw tidak ingin berkata-kata karena akan menjadikannya terhijab dari Allah SWT.

Beberapa tokoh sufi juga mengambil poin di atas sebagai bagian dari doktrin tasawufnya. Seorang tokoh sufi berasal dari Irak, 'Abd al-Jabbâr al-Niffarî (w. 965 M),[12] dalam karyanya *Mawâqîf wa Mukhâṭabât*—dalam penjelasannya tentang doa—juga menyatakan ketakmungkinan manusia mengungkapkan makrifat yang dialaminya tersebut. Dalam karya tersebut, al-Niffarî menyatakan yang artinya: "Pikiran terkandung dalam huruf-huruf, dan khayalan terkandung dalam pikiran; ingatan yang tulus kepada-Ku tidak terjangkau oleh pikiran dan huruf, dan nama-Ku berada di luar ingatan."[13]

Kondisi ketidakmampuan di atas Junayd al-Baghdâdî disebut sebagai kebodohan (*al-jahl*). Makrifat adalah kebodohan seseorang

[10] Ayat-ayat Alquran diduga terucapkan dari mulut Nabi Saw pada saat beliau dalam kondisi *fana'*. Hal ini juga menjadi alasan bahwa Alquran bukan merupakan kalam Muhammad Saw dan tidak terpangaruh oleh keilmuan dan kesadaran Muhammad Saw.

[11] Ibrâhîm Muhammad Yâsîn, *Hâl al-Fanâ' fi al-Taṣawwuf al-Islâmî* (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1999), 110.

[12] Al-Niffarî adalah tokoh yang memunculkan konsep *waqfah* (berlangsung), yakni saat dia disapa Tuhan, yang mengilhaminya untuk menuliskan kata-kata-Nya selama atau sesudah pengalaman ini. Lihat Schimmel, *Dimensi Mistik*, 100.

[13] Ibid., 101.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

dalam ilmu Allah. Pada suatu kesempatan Junayd ditanya tentang makrifat. Dia menjawab: "(*al-ma'rifah* adalah) kebodohanmu saat berada dalam naungan ilmu-Nya". Artinya, kamu bodoh tentang-Nya dari perspektifmu (sebagai manusia)." Perkataan Junayd ini memberi kesimpulan bahwa seorang ahli makrifat menyadari kebodohannya tentang Allah. Penyataan Junayd sama persis dengan penjelasan Sahl al-Tustârî tentang makrifat. Al-Tustârî memberikan sebuah pernyatakan yang artinya: "makrifat adalah pengetahuan tentang kebodohan (*al-ma'rifah bi al-jahl*)".

Makrifat bersifat sangat subjektif. Makrifat merupakan kondisi privat dan ekslusif masing-masing sufi, yang mungkin berbeda antara seorang sufi dengan sufi lainnya.[14] Efek dari makrifat pada kaum sufi beragam sesuai dengan kesiapan dan karakter masing-masing sufi. Seorang sufi dengan makrifatnya dapat menjadi sosok yang sangat takut kepada Allah, sedang sufi lain dengan makrifatnya merasa menjadi kekasih-Nya sehingga ingin selalu bercengkerama dengan *Rabb*-nya. Khazanah tasawuf banyak mencatat fenomena para ahli makrifat tersebut dan banyak menimbulkan pro dan kontra di kalangan masyarakat.

Abu Yâzid al-Bisṭâmî menganalogikan sifat *'Ârif* di atas dengan air yang berada dalam wadahnya. Air tampak sesuai dengan warna dan bentuk wadahnya. Al-Bistâmî berkata: "warna air sesuai (tampak) warna wadahnya, jika kamu kamu tuangkan air tersebut ke wadah putih maka akan tampak putih, jika ke dalam wadah hitam akan tampak hitam, begitu juga jika dituangkan ke dalam wadah kuning dan

[14] *Al-ma'rifah* kepada diawali dengan *al-ma'rifah* pada diri (*al-ma'rifah al-nafsî*), secara bertahap al-*ma'rifah* tersebut masuk pada *ma'rifat al-Ḥaqq*. Lihat Abû Ḥâmid al-Ghazâlî, *Ma'ârij al-Quds fî Madârij al-Ma'rifah al-Nafsî* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 1988), 161.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

merah dan lain sebagainya...". Dari beberapa gambaran ini dapat dipahami bahwa menurut Abû Yazîd al-Bisṭâmî *'Ârif* tidak satu. Makrifat sang *'ârif* dengan Allah sangat variatif sesuai dengan varian *aḥwâl* (keadaan) sang *'ârif*.[15]

Makrifat juga tidak seragam dalam tingkatannya. Makrifat bertingkat sesuai dengan jenjang spiritual sang sufi.[16] Karena makrifat mempunyai hirarki, *tajallî* Allah kepada manusia juga berbeda. *Tajalli* kaum awam berbeda dengan tajalli para wali Allah dengan kelompok manusia-manusia yang lain. Sebagai contoh *tajalli* Allah kepada seorang awam berbeda dengan *tajallî*-Nya kepada Abû Bakr al-Siddîq atau *tajallî*-Nya kepada Musa AS, dan lain. Hal tersebut karena sebagian orang diberikan keutamaan di atas lainnya. Makrifat yang didapat seseorang sesuai dengan kadar keimanan seseorang. Makrifat adalah tangga menuju *mushâhadah* (penyaksian). Barangsiapa yang tidak bermakrifat kepada Allah di dunia maka tidak akan bermakrifat kepada Allah di akhirat. Makrifat di akhirat (*mushâhadah*) adalah versi makrifat dunia yang lebih jelas dan meyakinkan.[17]

Kaum sufi memahami bahwa makrifat seseorang akan berbeda dengan makrifat yang lain sebagaimana dianalogikan dengan air dengan wadahnya oleh al-Bistâmî. Subjektifitas tanpa batas ini agaknya dipahami oleh beberapa tokoh sufi sebagai sebuah persoalan dalam proses suluk maupun kajian tasawuf. Sebagai sebuah tujuan, makrifat harus memiliki titik akhir, yang meskipun titik akhir tersebut pada akhir berbeda antar kelompok dengan kelompok yang lain.

---

[15] Abû Naṣr al-Sarrâj al-Ṭûsî, *al-Luma'* (Kairo: Dâr al-Kutub al-Hadîthah bi Miṣr, 1960), 57.
[16] Tawfîq al-'Ajam, *Muṣṭalahât al-Taṣawwuf al-Islâmî* (Libanon: Maktabat al-Lubnân al-Nâshirûn, 1999), 912-913.
[17] al-Ghazâlî, *Ma'ârij al-Quds*, 159.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Beberapa tokoh sufi memberikan klasifikasi tentang makrifat. Al-Bistâmî misalnya, membagi makrifat dalam tiga kelompok. Kelompok pertama adalah makrifatnya masyarakat umum (*ma'rifat al-'awâm*). Makrifat masyarakat awam ini berkisar tentang tentang prinsip-prinsip penghambaan (*ubûdîyah*), ketuhanan (*rubûbîyah*), ketaatan (*ṭâ'ah*) dan kemaksiatan (*ma'ṣîyah*) serta tentang syetan dan nafsu. Kelompok kedua adalah makrifat orang-orang khusus (*ma'rifah al-khawwâs*), yakni makrifat tentang keagungan (Allah), *iḥsân* dan anugerah serta *tawfîq*. Makrifat ketiga adalah *ma'rifah khawwâṣ al-khawwâṣ* yakni tentang keakraban (*uns*), *munajât,* kelembutan (*al-luṭf*), makrifat hati dan *sirr*. Beberapa hal di atas ini yang selanjutnya melahirkan definisi makrifat yang beragam di kalangan para sufi.[18]

Pencarian Makrifat dan Mazhab Tasawuf Falsafi

Seperti yang telah disinggung sebelumnya bahwa makrifat cukup sulit untuk didefinisikan sebagaimana sulitnya mendevinisikan rasa (*dzawq*). Rasa bersifat subjektif-ekslusif yang tidak dapat dipahami secara utuh oleh selain subjek yang bersangkutan. Di antara rasa sufi (*dhawq*) yang sering diidentikkan dengan makrifat tersebut

[18] Misalnya menurut Ibn 'Aṭâ' Allah, seorang *'Ârif* adalah seorang yang diberikan keistimewaan untuk al-*ma'rifah* kepada Allah, al-*ma'rifah* keagungan-Nya, baik dalam ibadah-Nya. Dia adalah seorang yang cinta (dekat) Allah sehingga Allah menjadikannya tidak menyukai makhluk, faqir kepada Allah sehingga Allah menjadikannya (kaya) tidak membutuhkan akan makhluk-Nya, merasa hina kepada Allah sehingga Allah menjadikannya mulia di hadapan makhluk-Nya. *'Ârif* mempunyai derajat lebih tinggi dan lebih dekat kepada Allah daripada seorang *Zâhid* karena perhaian *zâhid* pada banyaknya perbuatan (baik) dan terkadang lalai dengan penyakit hati sedangkan perhatian seorang *'Ârif* adalah memperbaiki kondisi hatinya dengan Allah, maka yang keluar dari hatinya hanyalah perbuatan baik dan ikhlas kepada Allah. Ibn Aṭâ' Allah al-Sakandarî, *Tâj al-'Arûs al-Hâwî li Tahḍhîb al-Nufûs*, ed. Muhammad al-Najdât Muhammad (Damaskus: Dâr al-Maktabî, Cet. Ke-2, 2008), 169.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

adalah cinta (*mahabbah*).[19] Cinta yang lahir karena makrifat Allah maupun cinta yang membawa pada makrifat Allah.

Cinta merupakan tanda dari makrifat seseorang kepada Allah SWT. Hal ini berarti bahwa makrifat Allah mendahului cinta seorang hamba kepada-Nya. Al-Shiblî menyatakan: "tanda dari makrifat adalah cinta (*al-maḥabbah*), karena siapa yang bermakrifat pada Allah dia mencintai-Nya.[20] Pendapat ini sebagaimana yang dinyatakan oleh Al-Ghazâlî. Dia mengutip perkatakan al-Ḥasan yang artinya: "Siapa yang mengenal (makrifat), maka dia akan mencintai-Nya. Barangsiapa mengenal dunia, maka ia akan *zuhd* terhadapnya. Seorang mukmin tidak akan tenang jika tidak melupakannya (dunia). Jika memikirkannya, maka dia sedih".[21]

Pendapat lain yang menyatakan bahwa *maḥabbah* lebih mendahului makrifat. Pendapat tersebut dijelaskan melalui proses suluk seorang hamba. Allah memberikan *wârid*[22] kepada hamba yang dipilih-Nya. *Wârid* menggerakkan seorang hamba pada amaliyah yang disukainya. Dalam perjalanan spiritualnya, seorang *'ârif* memasuki *maqâmat* dan *aḥwâl* setelah dia memiliki cinta kepada Allah.[23] Allah memberikan cinta kepada seorang untuk menjalankan proses suluk dan memberikan anugerah makrifat kepada-Nya.

---

[19] Rafîq al-'Ajam, *Mawsû'at Muṣtalahât al-Taṣawwuf al-Islâmî* (Beirut: Maktabat Lubnân Nâshirûn, 1999), 909.
[20] al-Sullamî, *al-Muqaddimah fî al-Taṣawwuf*, 30.
[21] Abû Ḥâmid al-Ghazâlî, *Iḥyâ' 'Ulûm al-Dîn* (Kairo: Markaz al-Ahrâm li al-Tarjamah wa al-Nashr, 1988), 360.
[22] 'Abd Allah al-Sharqâwî, *al-Ḥikam al-'Aṭâ'iyah bi Sharḥ al-Shaykh al-Sharqâwî*, 'Âṭif Wafdî (ed.) (Mansûrah: Maktabat al-Raḥmah al-Muhdât, Cet. Ke-2, 2010), 43-44. Penjelasan tentang *wârid* secara lengkap dibahas pada Bab 10 tentang Makrifat Allah Ibn 'Ata'illah.
[23] al-'Ajam, *Mawsû'at Muṣtalahât*... 908.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Pendapat ini sekilas seakan-akan bertentangan dengan pendapat sebelumnya yang menyatakan bahwa makrifat mendahului *mahabbah*. Yang sebenarnya keduanya hanya memiliki sudut pandangan dan tekanan yang berbeda. Pendapat yang menyatakan bahwa makrifat mendahului *mahabbah* karena melihat titik tekannya pada *wârid* di atas, sedangkan pendapat yang menyatakan bahwa *mahabbah* mendahului makrifat karena lebih melihat pada implikasi makrifat tersebut, yakni *mahabbah*.

Fanâ dan *baqâ'* dalah fase yang diyakini terjadinya peristiwa makrifat. Pada fase *fanâ* seorang mistikus mengalami ekstase dan pengalaman suci (*the holy experience*) dalam bentuk *mukâṣafah* (penyingkapan) dan *mushâhadah* (penyaksian) yang merupakan sebagian dari indikasi kemakrifatan. Kondisi yang oleh sebagian sufi disebut dengan *unity of experience* (pengalaman penyatuan) kelak melahirkan mazhab-mazhab tasawuf falsafi.

Makrifat dianggap identik dengan kondisi *fanâ'*.[24] Suatu ketika al-Shiblî ditanya tentang makrifat: "kapan seorang *'ârif* menyaksikan *al-Ḥaqq*?" Dia menjawab: "jika *al-Shâhid* (Allah) tampak maka *shawâhid* (makhluk) sirna, panca indera hilang..."[25]. Substansi dari jawaban ini seperti mendefinisikan kondisi yang sering ditemukan pada *al-fânî* (seorang yang *fanâ'*), di mana seorang sufi sirna (dengan *aḥadîyah*-Nya) dari makhluk lain dan juga dirinya sendiri (*al-fanâ' 'an dhâtih*).

[24] Menurut hasil penelitian Majdî Ibrâhîm *fanâ*' tentang tasawuf sunnî bahwa tasawuf sunnî mempunyai ciri tidak keluar dari batas-batas yang diberikan karena *al-fânî* tersebut telah memahami sharî'ah dan hakikat sekaligus. Dia tidak akan menyampaikan kalimat yang merusak kehormatan agama, sharî'ah atau keadilan secara bersamaan. Lihat Ibrâhîm, *al-Taṣawwuf al-Sunnî*, 649.
[25] al-'Ajam, *Mawsû'at*, 908.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Berbeda dengan definisi al-Shiblî di atas, Muhammad b. Wâsi' justru memberikan definisi makrifat identik dengan kondisi *baqâ'* sufi. Dengan mengutip dari *al-Luma'* karya Abu Nasr al-Sarrâj, Wâsi' menyatakan yang artinya: "saya tidak melihat sesuatu kecuali saya melihat Allah di dalamnya". Pada kesempatan yang lain dikatakan: "saya tidak melihat sesuatu kecuali saya melihat Allah sebelumnya".[26] Kondisi makrifat ditandai dengan kesadaran bahwa pergerakan dan diamnya seluruh makhluk dengan Allah (*bi Allah*). Tidak ada seluruh makhluk tanpa Allah. Kondisi ini fase dimulai makrifat dan akhir dari kondisi tersebut adalah tauhid.[27]

Pengalaman makrifat digambarkan beragam oleh kaum sufi. Makrifat kadang digambarkan sebagai cahaya agung yang tersimpan di hati seorang mukmin.[28] Menurut mereka, makrifat adalah cahaya yang diemanasikan Allah ke dalam hati kaum sufi. Cahaya tersebut menyinarinya dengan cahaya makrifat yang murni (*al-khâlis*), yakni *al-ma'rifah al-wahdânîyah*.[29] Melalui cahaya tersebut hati tersinari dan hidup. Dengan kata lain, makrifat adalah hidupnya hati itu sendiri. Allah menghidupkan hati tersebut dengan makrifat. Hati adalah tempat makrifat. Makrifat ditempatkan di hati bersama dengan tauhid, *zuhd*, takwa, ilmu, *maḥabbah*, dan *qurb* dari-Nya.[30] Hati mukmin adalah satu-satunya makhluk yang mampu menampung makrifat kepada Allah SWT. Hal tersebut dijelaskan dalam ḥadîth Qudsi yang berbunyi:

---

[26] Ibid., 907.
[27] Ibid., 908.
[28] al-'Ajam, *Mawsû'at*, 909.
[29] Râfiq al-'Ajam menegaskan bahwa yang dimaksud dengan *al-waḥdat* adalah *waḥdat al-shuhûd* bukan *waḥdat al-wujûd*. Ibid., 909.
[30] Ibid.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

لا يسعني عرشي ولا كرسي ولا سمائي ووسعني قلب عبدي

Artinya: "Arsy-Ku, singgasana-Ku, langit-Ku tidak mampu menampung (makrifat) akan tetapi hati hamba-Ku (yang mampu menampung makrifat)."

Hadis ini menjelaskan bahwa hati mukmin yang mempu menerima makrifat Allah. Saat Allah ber-*tajallî* pada hati maka akan sirna selain Allah di hati tersebut. Allah tidak mungkin disaksikan bersama yang lain. Hati menyaksikan konsepsi Tuhan yang diyakininya (*al-Ilâh al-i'tiqâdî*) oleh seorang mukmin.[31] Melalui *kashf* atau *mukâshafah* (penyingkapan) tersibaklah hal-hal yang sebelumnya tertutup dan tersembunyi. *Mukâshafah* tersebut sesuai dengan bisikan hati dan *muthûl* serta juga pada kesiapan untuk menerimanya. Makrifat adalah pengetahuan makhluk terhadap rahasia-rahasia ketuhanan melalui cahaya-cahaya lembut (*laṭâif al-anwâr*).[32]

Dilihat dari jenisnya, Aḥmad b. 'Aṭâ' menyatakan bahwa makrifat ada dua: *pertama*, *al-ma'rifah al-ḥaq*, dan *kedua*, *al-ma'rifah al-haqîqah*. *Al-ma'rifah al-Ḥaq* adalah *al-ma'rifah waḥdanîyah*-Nya karena Dia paling nampak dalam nama-nama dan sifat-sifat-Nya. Sedangkan *al-ma'rifah al-ḥaqîqah* tidak dapat dicapai, karena sifat *ṣamadîyah* dan *rubûbîyah*-Nya. Al-Sarrâj menjelaskan bahwa maksud *al-ma'rifah al-ḥaqîqah* tidak mungkin dicapai adalah karena makhluk (manusia) tidak mampu mengetahui hakikat-Nya.[33] *Tajallîyât* ini tidak ada batas akhir begitu juga *'ilm bi Allah*. Itu sebabnya para *'ârif* setiap

[31] Ibn 'Arabî, *Rasâil Ibn 'Arabî: Kitâb al-Yaqîn wa Kitâb al-Ma'rifah* (Kairo: Dâr al-Intishâr al-'Arabî, t.th.), 194.
[32] al-'Ajam, *Mawsû'at*, 908.
[33] al- Ṭûsî, *al-Luma'*, 59.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

saat selalu berdoa dan meminta kepada Allah, agar supaya ilmunya ditambah oleh-Nya.[34]

Dari beberapa definisi di atas dapat diambil sebuah kesimpulan bahwa makrifat adalah sebuah kondisi rohani sufi. Kondisi tersebut berkait dengan perasaan tentang Tuhannya. Terkadang, sebagian sufi menyatakan makrifat dapat dilihat sebagai *fanâ'* dan pula dianggap dalam kondisi *baqâ'*. Makrifat dicapai melalui dua cara. Sebagaimana yang disampaikan Abû Sa'îd al-Kharrâj bahwa makrifat hadir dari karunia Tuhan dan juga usaha keras melalui proses *mujâhadah* dengan menekan hawa nafsu dan membersihkan hati.[35]

Dari hati yang bersih inilah cahaya makrifat masuk ke hati seorang *sâlik* dan menimbulkan *maḥabbah* kepada sang Pencipta. Sedangkan bagi *majdhûb*, cinta yang dilimpahkan Allah kepada hamba-Nya membawanya kepada makrifat. Pada kondisi itu, hijab disingkap sehingga seorang sufi menyaksikan rahasia-rahasia yang ditutupi dan disembunyikan oleh Allah dari makhluk-Nya. Saat tirai rahasia ketuhanan dibuka dan mistikus tenggelam dalam penyaksian (*ghalabat al-shuhud*) sang mistikus mengalami *fanâ'* akan dirinya. Dalam kondisi inilah sebagian mistikus tergelincir dalam teofani (*shaṭaḥât*) sebuah aib dalam di kalangan kaum sufi dan ahli syariat.

Sebagian mistikus mampu menahan *wajd* tersebut. Mereka disebut sebagai *al-râsikhîn* atau *al-mutamakkinîn*. Mereka memiliki kualitas spiritual yang stabil sehingga dapat terjaga dari *shaṭaḥât*. Mereka memasuki fase spiritual yang lebih tinggi yakni *baqâ'*. Kondisi

[34] al-'Ajam, *Mawsû'at*, 906.

[35] Muḥammad Jalâl Sharaf, *Dirâsât fi al-Taṣawwuf al-Islâmî: Shakhṣiyât wa Madhâhib* (Alexandria: Dâr al-Ma'rifah al-Jâmi'îyah, 1991), 222.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

fanâ' dan *baqâ'* ini dirinci oleh Ibn 'Ajîbah sebagaimana dalam tabel berikut.

Kondisi *fanâ'* dan *baqâ'* menurut Ibn 'Ajîbah

No	*Baqi'*	*Fânî*
1	"Melihat" sesuatu "dengan" Allah	Hanya "melihat" Allah
2	Meneguhkan kekuasan dan kebijaksanaan (hikmah) Allah	Hanya melihat kekuasaan (Allah)
3	Melihat Yang Mahabenar "di dalam" makhluk-Nya	Tidak melihat sesuatu apapun kecuali Allah
4	*'Ârif* berada dalam maqam *baqâ'*	*Fânî* tertarik ke dalam *maqâm fanâ'*
5	*'Ârif* tetap dalam *baqâ'* dan *wuṣûl*	Kondisi *fânî* masih berubah-ubah

Dalam kondisi *fanâ'* ini pula muncul *al-shaṭahât al-sûfîyah* (teofani) yang kemudian darinya sering lahir doktrin-doktrin sufistik yang sangat beragam seperti *ittihâd*, *ḥulûl*, *waḥdat al-wujûd*, *waḥdat al-shuhûd*, dan lainnya, yang tidak sesuai dengan pandangan-pandangan ortodoks, bahkan tidak sesuai dengan pandangan sufi moderat.[36] Atas dasar ini juga muncul klasifikasi tasawuf seperti tasawuf falsafî dan tasawuf sunnî. Di antara beberapa *mainstream* mazhab tasawuf yang paling dikenal dan memiliki pengaruh besar adalah *waḥdat al-wujûd* dan *waḥdat al-shuhûd.* Kedua mazhab tersebut secara singkat dapat dijelaskan sebagai berikut.

[36] Schimmel, *Dimensi Mistik dalam Islam*, 186.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Konsep *wahdat al-wujûd* dalam beberapa studi sering disalah-pahami. Secara sederhana konsep tersebut sering disamakan dengan konsep panteisme, monisme, atau panteisme-monisme yang ada dalam kajian Barat.[37] Ibn 'Arabî dianggap sebagai perintis mazhab ini di dunia Islam, meski ia tidak pernah mengatakan dalam karya-karyanya secara langsung. *Wahdat al-wujûd* merupakan kondisi kejiwaan manusia yang telah sampai pada tingkatan *al-ma'rifah*. Dalam kondisi ini dia hanya melihat (merasa) keagungan (*jalâl*) dan keindahan (*jamâl*) Allah.[38] Dalam kondisi tersebut muncul kesan paham monisme dalam hubungan Tuhan dan alam. Doktrin ini mengidentikkan antara Pencipta dan ciptaan.[39] Hanya ada satu wujud yang hakiki. Dalam monisme Ibn Arabi, dualisme *al-Ḥallâj* menyusut menjadi aspek-aspek Realitas semata. Divinitas (*lâhût*) dan humanitas (*nâsût*) menjadi nama-nama untuk aspek lahir dan batin.[40]

Doktrin lain yang juga banyak diikuti adalah *waḥdat al-shuhûd. Al-Shuhûd* yang dimaksud di sini—menurut al-Jurjânî dalam karyanya, *Kashf al-Asrâr*—adalah *ru'yat al-Ḥaqq bi al-Ḥaqq* (melihat Yang Maha

---

[37] Sangidu, *Wachdatul Wujud: Polemik Pemikiran Sufistik antara Hamzah Fansuri dan Syamsuddin As-Samatrani dengan Nuruddin Ar-Raniri* (Yogyakarta: Gama Media, 2003), 45.

[38] Ibid., 8-9.

[39] Prinsip ini yang ditolak oleh banyak kalangan. Menurut mereka dengan mengidentikkan alam dengan Tuhan maka menyembah apapun adalah menyembah Tuhan (menyembah manifestasi Tuhan). Hal lainnya, doktrin ini mengingkari adanya sesuatu yang jelek atau buruk karena sebagai manifestasi dari Tuhan yang secara mutlak adalah baik maka segala sesuatu adalah baik. Lihat Muhammad Abdul Haq Ansari, *Sufism and Shari'ah: A Studi of Shaykh Ahmad Sirhindi's Effort to Reform Sufism* (United Kingdom: The Islamic Law Foundation, 1997), 106-111.

[40] Monisme Ibn 'Arabî disebut monisme absolut yang menggabungkan tiga unsur yang berbeda: pertama, teori Ash'arîyah tentang substansi universal; kedua, teori al-H{allâj tentang *lâhût* dan *nâsût*; dan ketiga, teori neo-Platonisme tentang Yang Satu. Doktrinnya sendiri tidak identik dengan salah satu dari tiga unsur di atas tapi merupakan kombinasi dari semuanya. AE. Afifi, *Filsafat Mistik Ibnu 'Arabi* (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1989), 29.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Benar dengan Yang Maha Benar). Menurut Mustafâ Najâ yang menjelaskan pandangan ini menyatakan: "Karena sebenarnya Allah yang membuat kamu (dapat) menyaksikan-Nya dengan (melalui) makhluk-makhluk-Nya, tanpa *ḥulûl*, persentuhan, atau *tashbîh* dan *tajsîm* lainnya, seperti yang terjadi dalam peristiwa Nabi Musa AS. yang menyaksikan *tajallî* Allah pada api yang dilihatnya".[41]

Doktrin *waḥdat al-shuhûd* dapat dilacak pada pemikiran sufi Mesir, Ibn al-Fâriḍ (576-632 H.).[42] Substansi dari paham sufistik ini juga diikuti oleh beberapa tokoh besar sufi seperti al-Ghazâlî dan Junayd,[43] Ibn 'Aṭâ Allah dan Ahmad Sirhindi (lahir 1564) tokoh sufi India abad XVI yang sering disebut sebagai pembaru tasawuf. Doktrin *waḥdat al-shuhûd* ini memiliki perbedaan fundamental dengan *wahdat al-wujûd* terutama tentang pandangan terhadap hubungan Allah dan alam.

Perbedaan fundamental antara w*ahdat al-shuhûd* dan w*ahdat al-wujûd* bahwa penganut mazhab w*ahdat al-shuhûd* memandang dualisme (*isnaynîyah*) wujud dengan membedakan secara mutlak antara Pencipta (*Khâlik*) dan ciptaan (makhluk), antara Tuhan dan hamba. Namun yang perlu dicatat di sini bahwa *al-Shuhûd* yang dimaksud dalam doktrin ini bukan lah *al-shuhûd* mata biasa akan

---

41 al-'Ajam, *Muṣṭalaḥât al-Taṣawwuf*, 510.

42 Abd al-Mun'în al-Ḥifnî, *al-Mawsû'ah al-Sûfîyah: A'lâm al-Taṣawwuf wa al-Munkirîn alayh wa al-Turûq al-Sûfîyah* (Kairo: Dâr al-Irshâd, 1992), 313. Al-Taftâzânî mengumpulkan Ibn 'Aṭâ' Allah dan Ibn al-Fârid dalam kelompok yang disebutnya *shuhûd al-waḥdah*. Lihat Al-Taftâzânî, *Ibn 'Aṭâ' Allah,* 307.

43 Pemikiran al-Ghazâlî dan al-Junayd diklasifikasikan sebagai penganut mazhab *waḥdat al-shuhûd*. Lihat Ibrâhîm, *al-Taṣawwuf al-Sunnî*, 640-641. Jalâl Sharaf mengkategorikan al-Junayd sebagai pengikut *waḥdat al-shuhûd*. Lihat Sharaf, *Dirâsât fi al-Taṣawwuf*, 235 dan 249-254. Bandingkan dengan Abû al-Qâsim al-Junayd, *Rasâil al-Junayd* (Kairo: Bar'ay Wajaday, 1988), 31.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

tetapi *al-shuhûd al-dhawqî*. Karena pembedaan antara Pencipta (*Khâlik*) dan ciptaan (makhluk) ini mazhab w*ahdat al-shuhûd* diterima oleh kelompok tasawuf sunnî.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

BAB 2
MA'RIFAT ALLAH DALAM MAZHAB TASAWUF

> *Makrifat adalah ilmu dengan ḥâl (kondisi) yang tidak memiliki kerancuan dan melalui sebuah penyingkapan yang hakiki (kashf muḥaqqaq).*

Dalam bab ini akan dibahas mengenai makrifat dan implikasinya pada mazhab-mazhab tasawuf. Istilah mazhab maklum digunakan dalam studi hukum Islam (fiqh) namun yang dimaksudkan di sini adalah *term* mazhab sebagaimana yang digunakan oleh al-Kalâbadhî dalam karyanya *Al-Ta'arruf li Madhâhib Ahl al-Taṣawwuf*. Sebuah karya *lawas* yang menjadi rujukan tentang paham ajaran dan metode tasawuf. Hal ini menegaskan bahwa di antara konsep-konsep tasawuf terdapat doktrin, ajaran, dan metode yang berbeda sehingga memungkinkan untuk ditipologikan secara berbeda.

Tipologi yang dimaksudkan di sini tidak sebagaimana tiga klasifikasi tasawuf yang telah banyak dikenal dalam literature-literatur

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

yakni tasawuf akhlaki, tasawuf falsafi, dan tasawuf amali.[44] Karena dalam mazhab tasawuf yang dimaksud ini sangat mungkin ditemukan unsur-unsur dari ketiganya. Dapat dikatakan tipologi mazhab tasawuf di atas adalah versi yang lebih luas dari tipologi tasawuf akhlaki, tasawuf, falsafi, dan tasawuf amali.[45]

Dalam bahasan ini akan dibahas makrifat dan beberapa *variable*-nya yang terkait dengan tiga mazhab tasawuf sebagaimana yang ditipologikan oleh Abd al-Qâdir Maḥmud dalam karyanya, *al-Falsafah al-Sufiyah* yakni tasawuf salafi, tasawuf sunnî, dan tasawuf falsafî. Hal baru pada karya tersebut adalah dimasukkannya tipologi tasawuf salafi yang selama ini tidak banyak disinggung oleh para peneliti atau penulis.[46] Alasan tidak dimasukkannya klasifikasi tasawuf salafi salah satunya adalah minimnya penciri tasawuf—sebagaimana umumnya disepakati—yang melekat pada tasawuf salafi baik dalam penggunaan terma-terma tasawuf salafi tersebut.

---

[44] Amin Syukur, *Tasawuf Kontekstual* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), 1.

[45] Gambaran singkat tiga tipologi tasawuf yang digambarkan Amin Syukur bahwa tasawuf akhlaki adalah ajaran tasawuf yang membahas tentang kesempurnaan dan kesucian jiwa yang diformulasikan dengan pengaturan sikap mental dan disiplin tingkah laku yang ketat. Tasawuf falsafi merupakan tasawuf yang ajaran-ajarannya memadukan antara visi mistis dan visi rasional atau tasawuf dan filsafat. Hal ini menyebabkan ajaran-ajaran tasawuf jenis ini bercampur dengan sejumlah ajaran-ajaran filsafat di luar Islam. Adapun tasawuf amali adalah tasawuf yang membahas tentang bagaimana cara mendekatkan diri kepada Allah. Tasawuf ini berkonotasikan tarekat yang masing-masing memiliki aturan, prinsip, dan sistem khusus. Zaprulkhan, *Ilmu Tasawuf*, Sebuah Kajian Tematik (Jakarta: RajaGrafindo Persada, cet. I, 2016), 97-99.

[46] Dalam catatan penulis, tokoh yang juga menggunakan tipologi tasawuf salafi adalah Muṣtafâ Ḥilmî (1932), penerima *King Faisal International Prize* tahun 1985 di bidang *Islamic Studies*. http/www.kfip.org. Dia menulis beberapa karya salah satunya berjudul *Ibn Taimiyah wa al-Taṣawwuf*.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Alasan di atas saat ini tentu sulit dibenarkan. Pada kenyataannya mazhab tasawuf salafi ini banyak mengambil perhatian para sarjana dan peneliti. Tokoh lain yang banyak berbicara tentang tasawuf salafi adalah Mustafâ Hilmî. Dia mengangkat sisi tasawuf Ibn Taimiyah antara lain dalam karyanya *Ibn Taimiyah wa Tasawwuf*. Intelektual Barat asal Pakistan Fazlurrahman membahas tasawuf salafi dengan istilah neo-sufisme. Di Indonesia Buya Hamka sering disebut sebagai tokoh neo-sufism. Kalangan muda Muhammadiyah juga telah meloncurkan buku tenteng geneologi neo-sufisme Muhammadiyah.

Kembali pada pembahasan tentang makrifat Allah bahwa *variable* penting untuk memahami makrifat adalah *fana'*. Kaum sufi berpendapat bahwa makrifat adalah pengetahuan yang wajib dimiliki manusia.[47] Manusia diharuskan berusaha mendapatkan kembali pengetahuan tersebut yang telah didapatkan manusia sejak masa azali yang digambarkan dalam firman Allah Q.S: al-A'raf, 172 yang artinya:

> Dan **(**ingatlah**)** ketika Rabbmu mengeluarkan keturunan anak-anak Adam dari *sulbi* mereka dan Allah mengambil kesaksian terhadap jiwa mereka (seraya berfirman): "Bukankah aku ini *Rabb*mu?" Mereka menjawab: "Betul (Engkau Rabb kami), kami menjadi saksi". (Kami lakukan yang demikian itu) agar di hari kiamat kamu tidak mengatakan: "Sesungguhnya kami (Bani Adam) adalah orang-orang yang lengah terhadap ini (keesaan Allah).

Ayat di atas menjelaskan bahwa *rûḥ* manusia mengenal Tuhannya sebelum ditiupkan dalam jasad manusia.[48] *Rûḥ* saat berada pada alam perintah (*alam al-'amr*) memiliki kedekatan dengan Allah SWT

[47] Sebagaimana dalam tafsir Ibn 'Abbâs pada Q.S al-Dhâriyât [51]: 56.
[48] QS. al-Sajdah [32]: 9.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

dan berkomunikasi denganNya. Namun, ruh kemudian terhijab dengan keberadaannya pada diri manusia. Karenanya, manusia diperintahkan untuk makrifat pada Allah SWT kembali.

Makrifat yang dimaksudkan di sini bukan yang dipahami sebagai ilmu dalam pengertian *knowledge* maupun *science*. Menurut al-Jawzî (w. 1200/597), ia berbeda dengan keduanya secara etimologi dan epistemologi.[49] Makrifat adalah jenis pengetahuan yang lebih tinggi

[49] *Pertama*, secara etimologis kata dasar dari makrifat (*'a-r-f*) memiliki objek tunggal (*maf'ûl wâhid*) sedangkan kata dasar ilmu (*'a-l-m*) yang memiliki objek ganda (*maf'ûlayn*) seperti dalam firman Allah Q.S. Yûsuf [12]: 58 yang berbunyi: (وجاء إخوة يوسف فدخلوا عليه فعرفهم وهم له منكرون). Yang artinya: "dan saudara-saudara Yusuf datang (ke Mesir) lalu mereka ke tempatnya. Yusuf mengenal mereka namun mereka tidak mengenalnya", firman-Nya dalam Q.S. al-Mumtaḥanah [60]: 10: (فإن علمتموهنّ مؤمنات). Yang artinya: "jika kalian mengetahui mereka (para wanita) adalah wanita-wanita yang beriman". *Kedua*, dari sudut pandang epistemologis, perbedaan kata dasar *'araf* dan *'alim*: (1) *'araf* menunjukkan keterkaitan pada *dhât al-shay'* (esensi sesuatu) sedangkan*'alim* menunjukkan *ḥâl al-shay'* (kondisi sesuatu). Dicontohkan *'araft abâk wa 'alimtuh 'âlimân ṣâliḥân*. *'Araf* dalam kalimat tersebut menunjukkan zat (esensi), yakni *abb* (bapak) sedang *'alim* menunjukkan sifat saleh sang bapak. Hal menjelaskan mengapa prinsip keimanan kepada Allah selalu menggunakan kata *'alim*; bukan*'araf* sebagaimana dicontohkan dalam QS. Muḥammad [47]: 17: (فاعلم أنّه لا إله إلّا الله); (2) *'araf* digunakan untuk sesuatu yang hilang dari hati atau pikiran yang sebelumnya telah diketahui. Ia sebuah sifat yang telah tertanam dalam diri dan ditemukan di luar dirinya. Saat dia mengenal kembali maka dikatakan *'arafah* (mengenalnya). Sebagaimana difirmankan Allah dalam QS. Yûsuf [12]: 58 yang artinya: "Dan datanglah...". Dapat disimpulkan bahwa lawan kata makrifat adalah inkar dan lawan kata dari *'ilm* (ilmu) adalah *jahl* (bodoh); (3) *'araf* kalimat sempurna dan berguna membedakan sesuatu dari yang lain seperti: "Aku mengenal Zayd (*'araft zayd*)" sedangkan "Aku mengetahui Zayd (*'alimt zayd*)" tidak sempurna karena kalimat tersebut tidak memberikan informasi tentang keadaan atau sifat Zayd; (4) makrifat adalah mengetahui sesuatu secara detail dan memisahkannya dari yang lain. Hal ini berbeda dengan *'ilm* yang menunjukkan sesuatu secara global. Ibn al-Qayyim al-Jawzîyah, *Madârij al-Sâlikîn bayn Manâzil Iyyâk Na'bud wa Iyyâk Nasta'în*, Vol. 3 (Beirût: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, t.th.), 349-

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

dari itu.[50] Ia dicapai bukan melalui proses usaha namun lebih berupa anugerah. Al-Qushayrî menuturkan, *'âlim* itu mengikuti ajaran Allah, sedangkan seorang *'ârif* memperoleh petunjuk-Nya.[51] *'Ârif* mendapatkan ilmu dari sisi-Nya (ilmu laduni) sebagai bagian dari penganugerahan karena ketakwaannya;[52] bukan proses belajar.[53] Dia mencapai makrifat secara langsung dari Allah baik melalui *mukâshafah*, *mushâhadah*, ilham, dan semacamnya.

Namun begitu, sebagaimana yang dinyatakan Abû Yazîd al-Bisṭâmî, *'arif* hanya dapat mengungkapkan sedikit dari peristiwa yang dialaminya. Hal ini berbeda dengan *'âlim* mampu menjelaskan lebih banyak dari yang dialaminya dengan refleksi maupun analisa yang

353.

[50] Menurut al-Hujwîri, makrifat memiliki kedudukan lebih tinggi dari ilmu. Lihat Ibnu Usman al-Hujwiri, *The Golden Soul: Menyelami Samudra Tasawuf dalam Menggapai Kebahagiaan Abadi* (Semarang: Pustaka Hikmah, t.th.), 448.

[51] al-Qushayrî, *Risalah Qusyairîyah, Sumber Kajian Ilmu Tasawuf*, terj. Umar Faruq (Jakarta: Pustaka Amani, 2007), 470. al-Khatîb, *Rawḍat*, 426.

[52] Ibid.

[53] Al-Shiblî menegaskan bahwa makrifat adalah anugerah Allah yang diberikan kepada hamba yang dipilihnya. Makrifat inilah yang menyinari hati para *'ârif*. Dengan cahaya tersebut mereka dapat menyaksikan kebesaran Allah dengan mata hati mereka. Ibid., 418. Awalnya pencapaian makrifat dilalui dua cara, yakni tarikan dari Allah (*al-jadhb*) dan perjuangan kaum salik dalam proses *laku* (*sulûk*). Sebagaimana diungkapkan oleh Abû Sa'îd al-Kharrâj: (المعرفة تأتي من وجهين: من عين الجود و بذل المجهود). Artinya: "makrifat datang dari dua pintu: dari anugerah (Allah) dan dari usaha (manusia)". Ibid. Proses suluk ini dikenal dengan perjuangan yang keras (*mujâhadah*) dan latihan ruhani yang keras (*riyâdlah*). Hal ini digambarkan oleh Abû Yâzid al-Bisṭâmî dengan perut yang lapar dan diri telanjang. 'Abd al-Raḥmân al-Badawî, *Shaṭaḥât al-Sûfîyah*, Vol. 1 (Kuwait: Wakâlat al-Maṭbû'ah, Cet. Ke-2, 1976), 210

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

dimilikinya.[54] Makrifat adalah pengalaman luar biasa yang tidak dapat dijelaskan dengan utuh karena keterbatasan akal manusia.

Makrifat adalah ilmu dengan *ḥâl* (kondisi) yang tidak memiliki kerancuan dan melalui sebuah penyingkapan yang hakiki (*kashf muḥaqqaq*). Ini berbeda dengan ilmu yang merupakan hasil dari pemikiran yang sangat mungkin mengandung sifat rancu.[55] Sebagaimana dinyatakan oleh para sufi:

أمّا مشايخ هذه الطريقة رضي الله عنهم فهم يسمّون العلم المقرون بالمعاملة والحال - وهو العلم الذي يعبّر عن أحوالهم – بالمعرفة، ويسمّون العالم به عارفا.[56]

Artinya: "para guru tarekat ini menyebut ilmu yang disertai dengan perbuatan dan keadaan (*ḥâl*) dengan makrifat. Makrifat adalah ilmu yang menggambarkan kondisi spiritual mereka. Seorang yang memiliki ilmu tersebut disebut dengan *'ârif*".

Kondisi yang dimaksud adalah *al-fanâ'* sebuah fase spiritual seorang mistikus. *Al-fanâ'* adalah kondisi yang sering disebut dengan *al-jam'* (penyatuan). Ia sering dimaknai dengan hilangnya kesadaran diri karena melebur dengan kesadaran *Rabb*nya. Dia tenggelam dalam zikir pada *al-Madhkûr*. Kesadarannya lenyap karena tenggelam pada penyaksian pada Rabb dengan mata hatinya.

Al-Fanâ' oleh sebagian sufi dikatakan sebagai inti dari makrifat itu sendiri. Ia merupakan pembahasan yang tidak dapat dilepaskan dari pembahasan makrifat. Dalam klasifikasi mazhab tasawuf, *al-fanâ'*

[54] 'Abd al-Ḥalîm Maḥmûd, *Sulṭân al-'Ârifîn Abû Yazîd al-Bisṭâmî* (t.t.: t.tp., t.th.), 45. al-Qushayrî, *Risalah*, 470.
[55] ahl-'Ajam, *Mawsû'at*, 908.
[56] Ibid.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

menjadi dasar sekaligus representasi dari makrifat. Kerumitan dalam devinisi makrifat tidak terlepas dari hubungan antara makrifat dan *al-fanâ'* tersebut. Subjektivitas dan inefabilitas ekspresi tentang *al-fanâ'* menjadikan makrifat dalam tataran diskursif sulit didevinisikan. Hal tersebut disinggung oleh al-Bisṭâmî yang mengilustrasikan makrifat dan ahli makrifat seperti warna air yang tergantung pada wadahnya. Dia berkata:

أنّه (أبا يزيد) سئل عن صفة العارف، فقال: لون الماء لون إنائه إن صببته في إناء أبيض خلته أبيض، وإن صببته في إناء أسود خلته أسود، وكذلك الأصفر والأحمر وغير ذلك. يتداول الأحوال، ووليّ الأحوال وليّه.[57]

"Warna air sesuai (tampak) warna wadahnya, jika kamu kamu tuangkan air tersebut ke wadah putih maka akan tampak putih, jika ke dalam wadah hitam akan tampak hitam, begitu juga jika dituangkan ke dalam wadah kuning dan merah dan lain sebagainya..".

Jawaban ini menggambarkan ragam ekspresi makrifat yang didasarkan pada letupan horizon spiritual yang dialami sufi.[58] Dapat diduga bahwa al-Bisṭâmî sedang mengorelasikan antara makrifat dengan *fanâ'*. Dugaan ini seiring dengan pandangan al-Ghazâlî yang menegaskan makrifat sebagai satu pilar utama pada *fanâ'*.[59] *Fanâ'* adalah implikasi makrifat. Bahkan, ia adalah substansi makrifat, karena ia adalah hasil akhir dari perjalanan sufi. Pencapaian *fanâ'* adalah sejauh pencapaian makrifat sufi.[60]

---

[57] Abû Naṣr al-Sarrâj, *al-Luma'* (Kairo: Dâr al-Kutub al-Ḥadîthah, 1960), 57.
[58] Ibid.
[59] Majdî Muḥammad Ibrâhîm, *al-Taṣawwuf al-Sunnî: Ḥâl al-Fanâ' bayn al-Junayd wa al-Ghazâlî* (Kairo: Maktabah al-Thaqâfah al-Dînîyah, 2002), 608.
[60] Ibid., 626.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Dalam beberapa kajian, secara langsung maupun tidak langsung, ditemukan pendapat yang menjelaskan relasi erat antara makrifat dan *fanâ'*. Dalam sebuah literatur karya Ibrahîm Muḥammad Yâsîn yang berjudul *Ḥâl al-Fanâ' fî al-Taṣawwuf al-Islâmî*, dan karya Sa'îd Ramaḍân al-Bûṭî yang berjudul *Al-Salafiyah, Marḥalah Zamaniyah Mubârakah La Madhhab Islâmiy* mengklasifikasi *al-fanâ'* dalam tiga bentuk. *Pertama*, *al-fanâ' 'an irâdat al-sawiy*. *Kedua*, *al-fanâ' 'an shuhûd al-sawiy*. *Ketiga*, *al-fana 'an wujûd al-sawiy.* Klasifikasi ini ditetapkan dalam perspektif ontologis, sebagai kacapandang *ahl al-fanâ'* pada alam atau selain Allah.[61]

Ketiga macam *fanâ'* kemudian dihubungkan pada aliran-aliran tasawuf dalam Islam. *Fanâ'* dari keinginan selain Allah diklaim sebagai *fanâ'* para *al-muqarrabûn* (orang-orang yang mendekatkan diri kepada Allah). Sedangkan *fanâ'* dari penyaksian selain Allah yang kemudian disebut sebagai paham *waḥdat al-shuhûd*. Dua jenis *fanâ'* tersebut dinilai sebagai *fanâ'* dari tasawuf Sunnî yang dapat diterima. Hal tersebut sangat berbeda dengan *fanâ'* yang ketiga, yakni *fanâ'* dari wujud selain Allah. Jenis *fanâ'* ini dinilai sesat sebagaimana tokoh yang dinisbahkan pada *fanâ'*; Ibn 'Arabî dinilai sesat dalam kategori ini. Secara lebih rinci akan diuraikan pada pembahasan berikut.

Secara garis besar perbedaan-perbedaan aliran tasawuf dapat diklasifikasi menjadi dua mazhab utama. Kedua mazhab tersebut adalah mazhab *maḥabbah* (cinta) dan mazhab rida. Tokoh-tokoh dari mazhab cinta ini seperti Yazîd al-Bisṭamî, Ḥusayn Manṣûr al-Hallâj, Ibn

[61] Ibrâhîm Muḥammad Yâsîn, *Ḥâl al-Fanâ' fî al-Taṣawwuf al-Islâmî* (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1999), 139. Lihat Muḥammad Sa'îd Ramaḍân al-Bûṭî, Al-Salafiyah, *Marḥalah Zamaniyah Mubârakah Lâ Madhhab Islamiy* (Beirût: Dâr al-Fikr al-Mu'âṣir, cet. II, 2000), 202-207.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

al-Fâriḍ,[62] Râbiah al-'Adawîyah, Abû Bakr al-Shiblî, dan lainnya. Sedangkan tokoh mazhab rida ini seperti 'Abd al-Qâdîr al-Jîlânî, Ibn 'Aṭâ' Allâh al-Sakandarî, Abû Ḥasan al-Shâdhilî, Abû Ḥâmid al-Ghazâlî, dan lain sebagainya. Cinta dan rida ini adalah gambaran lain dari internalisasi *al-ṣifât al-jamâliyah* dan *al-ṣifât al-jalâliyah*. Sifat Jamal melahirkan cinta, kerinduan, dan pada ujungnya menginginkan kedekatan dan penyatuan dengan Yang Dicinta. Sifat Jalal melahirkan sifat rendah dan ketundukan manusia dihadapan *Rabb*nya sehingga selalu berada dalam kesadaran bahwa dia adalah makhluk dan bahwa Allah SWT. adalah *Khaliq*.

Pada prinsipnya, keduanya dapat disebut cinta, akan tetapi memiliki perbedaan karakter. Masuk dalam kategori cinta adalah cinta yang membara (*'ishq*). *Maḥabbaḥ* dan *'ishq* ini menginginkan kedekatan; penyatuan dengan yang Dicinta. Dengan kehendak dan anugerah-Nya, keinginan dan upaya yang kuat tersebut menghasilkan pengalaman tentang penyatuan yang dalam ekspresinya kadang disebut dengan *ittiḥâd*, *ḥulûl*, *waḥdat al-wujûd*, dan semacamnya. Pada akhirnya hal ini melahirkan mazhab makrifat tertentu dalam sejarah pemikiran tasawuf falsafî.

Ini berbeda dengan rida. Ibn al-Qayyim berpendapat bahwa rida adalah cinta yang dibungkus dengan kerendahan dan perasaan hina di hadapan Yang Dicinta.[63] Kerendahan dan perasaan hina tersebut yang menyadarkan ketidaksamaan dan ketaksetaraan antara dia dan Yang Dicinta. Sedalam apapun cinta orang yang rida, ia akan tetap menyadari bahwa dia adalah makhluk dan Yang Dicinta adalah Sang Khaliq.

[62] Yâsîn, *Ḥâl al-Fanâ'*, 140.
[63] al-Jawzîyah, *Madârij al-Sâlikîn*, Vol. 3, 463.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Karenanya, dia selalu menyadari perbedaan tersebut dan menyaksikan perbedaan tersebut dalam sebuah kesatuan dan pada akhirnya melahirkan *waḥdat al-shuhûd*.

Berangkat dari titik pijak doktrin cinta dan rida ini kemudian berimplikasi pada klasifikasi tiga mazhab tasawuf, yakni tasawuf salafî, tasawuf sunnî, dan tasawuf falsafî.[64] Klasifikasi ini jauh lebih variatif jika dibandingkan dengan klasifikasi yang dibuat oleh para pegiat kajian tasawuf atau beberapa sufi yang menglasifikasi tasawuf hanya menjadi dua, sunnî dan falsafî. Maḥmûd memandang bahwa tasawuf salafî memiliki karakteristik, ajaran, dan tokoh-tokohnya masing-masing yang laik untuk dibedakan dari tasawuf sunnî dan tasawuf falsafî.

Dua aliran ini dalam sejarah dicatat tidak berjalan seiring. Di antara keduanya sering berselisih paham, bahkan berkonflik. Tidak jarang satu kelompok menyerang kelompok yang lain. Misalnya, serangan Aḥmad b. Ḥanbal, seorang yang dikenal sangat zuhud, pada madrasah al-Muḥâsibî. Peristiwa yang hampir serupa adalah serangan dan kritik Ibn Taymîyah pada Abû al-Ḥasan al-Shâdhilî,[65] pendiri tarekat al-Shâdhilîyah.

---

[64] Tasawuf pada umumnya diklasifikasi menjadi dua macam yakni tasawuf Sunnî dan tasawuf Falsafî. Di sini penulis menggunakan klasifikasi Abd al-Qâdir Maḥmûd yang membagi menjadi tiga, yakni tasawuf Salafî, tasawuf Sunnî, dan tasawuf Falsafî. Tiap tokoh dan doktrin yang membedakan satu dengan lainnya. Lihat 'Abd al-Qâdir Maḥmûd, *al-Falsafah al-Ṣûfîyah fî al-Islâm: Maṣâdiruhâ wa Naẓâriyatuhâ wa Makânuhâ min al-Dîn wa al-Ḥayât* (Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, t.th.).

[65] Ibn Taymîyah dalam karyanya yang berjudul *al-Radd 'alâ al-Shadhilî* mengritik al-Shadhilî terkait dengan *ḥizb* dan *sulûk*. Menurut Ibn Taymîyah *ḥizb al-barr* dan *ḥizb al-baḥr* mengandung *munkarât* (perkara-perkara yang munkar) dan *al-muḥarramât* (perkara-perkara yang diharamkan) termasuk beberapa pernyataan-pernyataan al-Shadhilî yang terkait erat dengan tokoh-tokoh *waḥdat al-wujûd* seperti Ibn 'Arabî

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Kontestasi tersebut sungguh ironis, karena secara garis besar dua mazhab itu memiliki beberapa persamaan, meski terdapat perbedaan. Hal penting yang menjadi titik persamaan antara keduanya bahwa mereka bersepakat melarang penyampaian pengalaman makrifat kepada yang orang lain. Hal tersebut karena pengalaman tersebut tidak mesti dapat dipahami oleh orang lain.[66] Keduanya tidak berbicara tentang pengalaman akan penyatuan antara yang mencinta dan Yang Dicintai, karena hal tersebut sulit dipahami dalam logika sharî'ah dan cenderung disalahartikan oleh yang lain sehingga membahayakan sharî'ah agama. Persamaan kedua antara dua mazhab tersebut bahwa keduanya adalah penganut mazhab *riḍa*. Tekanan pada doktrin ini yang memuluskan jalan pada *fanâ' 'an irâdat al-sawiy* yang diklaim sebagai makrifat kelompok tasawuf sunnî dan juga tasawuf salafî.[67] Yang menjadi pertanyaan penting adalah dengan dua persamaan penting keduanya, mengapa terjadi konflik antara keduanya. Apa perbedaan yang mereka miliki?

---

dan lainnya. Lihat Aḥmad b. 'Abd al-Ḥalîm b. 'Abd al-Salâm b. Taymîyah, *al-Radd 'alâ al-Shâdḥilî fî Ḥizbih wa mâ Ṣannafah fî Âdâb al-Ṭarîq*, (ed.) 'Alî b. Muḥammad al-'Imrân (Mekah: Dâr 'Alam al-Fawâid li al-Nashr wa al-Tawzî', 1429 H), 15.

[66] al-Ghazâlî tidak sepenuhnya melarang penyampaian pengalaman makrifat tersebut kepada para *arbâb al-qulûb*, yakni mereka-mereka yang tidak buta spiritual dan memiliki kesiapan untuk menerima materi tersebut. Dia berkata: "Sesungguhnya menghalangi seorang yang layak untuk mendapatkan ilmu adalah sebuah kezaliman sebagaimana juga menyebarkan ilmu kepada orang yang tidak tepat untuk ilmu tersebut". Yûsuf Mûsâ, *Bayn al-Dîn wa al-Falsafah: Fî Ra'y Ibn Rûshd wa Falâsifat al-'Aṣr al-Wasîṭ* (Beirût: al-'Aṣr al-Ḥadîth li al-Nashr wa al-Tawzî', 1988), 138-139.

[67] Ibn al-Qayyim al-Jawzîyah memposisikan *fanâ'* seperti ini sebagai *fanâ'* para wali khusus (*khawâs al-awliyâ'*) dan para *a'immat al-muqarrabîn* (pemimpin-pemimpin orang-orang yang mendekatkan diri pada Allah). Al-Jawzîyah, *Madârij al-Sâlikîn*, 463.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Menurut Maḥmûd, salah hal yang membedakan antara tasawuf sunnî dan tasawuf salafî terletak pada tafsir atau takwil teks-teks al-Qur'ân atau ḥadîth. Tokoh-tokoh tasawuf sunnî seperti al-Ghazâlî, al-Qushayrî dan lainnya menafsirkan dan menakwilkan teks-teks tersebut. Hal ini berbeda dengan tasawuf salafî yang sebagian menolak bentuk penafsiran dan penakwilan.[68] Dimulai dari Muqâtil dan Muqâtilîyah dan Kirâmîyah, dan dugaan yang dilakukan oleh sebagian tokoh salafî.[69]

Kesimpulan ini berasalan dikarenakan bahwa tidak semua tokoh sufi salafi sepakat dalam penafsiran dan penakwilan. Ibn Taymiyah yang sering dituduh berpaham *al-mujassimah* (antropomorfis) tercatat telah melakukan penakwilan seperti takwilnya tentang "wajh Allah".[70] Di sini, Maḥmûd mungkin telah salah dalam melakukan generalisasi dalam penilaiannya terhadap tokoh-tokoh salafi.

---

[68] Maḥmûd, *al-Falsafah al-Ṣûfîyah*, 86.

[69] Tentang tuduhan yang menyatakan bahwa Ibn Taymîyah berpaham antropomorfism (*tajsîm*) dengan kata-katanya bahwa Allah turun dari *arsh* seperti turunnya dia dari mimbar masjid saat menjelaskan ayat "*Al-Raḥmân 'alâ al-'arsh istawâ*" telah banyak dibantah. Kisah tersebut diambil dari kisah Ibn Baṭûṭah dalam *Riḥlah Ibn Baṭûṭah*. Dia sendiri telah dituduh melakukan kebohongan karena saat Ibn Baṭûṭah ke Damaskus, Kamis, 9 Ramadan 726 H., Ibn Taymiyah telah dipenjara. Ibn Taymiyah dipenjara di benteng Damaskus pada awal bulan Sya'ban tahun tersebut dan tidak keluar dari penjara sampai wafat. Lihat http//www.saaid.net/monawein/taimiah/3.htm.

[70] Salah satu contoh adalah kasus dalam penafsiran kata "*al-Wajh*" pada ayat: "*kull shay' hâlik illa wajhah* (Q.S. al-Qaṣaṣ: 88". Kaum salaf berbeda pendapat dalam tiga kelompok. *Pertama*, pendapat yang mengambil *ẓahir al-lafaḍ* tanpa pertanyaan tentang "bagaimana" dan takwil. *Kedua*, pendapat kedua menakwilkan "al-wajh" dengan Zat-nya. *Ketiga*, adalah pendapat yang menakwilkan "al-wajh" dengan "al-jihah (arah)". Ibn Taimiyah berpendapat yang ketiga ini. Al-Bûṭî, *al-Salafiyah*, 143-144.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Menurut Amal Fathullah, Ibn Taimiyah membedakan tiga bentuk takwil. *Pertama*, takwil *muḥdath* yakni merubah *lafaẓ* dari *ẓahir*nya kepada makna lain yang terkandung dalam *lafaẓ* untuk dalil yang disertai sebab yang menyertai (*qarînah*) yang terhalang dari makna hakiki. Jenis takwil ini yang dimaksud dengan membawa *lafaẓ* yang *râjih* (kuat) kepada yang *marjûḥ* (lemah) berdasarkan dalil yang menetapkan hal tersebut. Bagi mereka makna *lafaẓ* yang sesuai dengan *dilâlah ẓahir*nya bukanlah takwil. Setiap *lafaẓ* mempunyai takwil yang berbeda dengan *madlûl lafaẓ* yang hanya diketahui oleh Allah. Jenis takwil ini yang sering digunakan oleh *Fuqahâ'*, *Uṣûliyyûn*, dan *Mutakallimûn* dalam menakwilkan ayat-ayat sifat. *Kedua*, takwil dalam pengertian tafsir dan *bayân* (keterangan). Takwil ini merujuk pada tafsir kalam Allah sesuai dengan makna *ẓâhir.* Walaupun berbeda dengan makna *ẓâhir*, takwil ini diyakini oleh sebagian ahli tafsir yang *al-râsikhûn fî al-'ilm*. Takwil ini yang dibolehkan Ibn Taimiyah. *Ketiga*, takwil yang berarti menakwilkan hakikat sesuatu di luar pencapaian akal untuk dapat dipahami dan dipahami. Takwil seperti ini digunakan untuk memahami realitas yang tidak dapat dijangkau oleh akal antara lain; surga, neraka, dan kondisi serta peristiwa yang terjadi di dalam keduanya.[71]

[71] Amal Fathullah Zarkasyi, *Konsep Tauhid Ibn Taimiyah dan Pengaruhnya di Indonesia* (Ponorogo: Darussalam University Press, cet. I, 2010), 95-98. Lebih lanjut, Ibn Taimiyah memberikan kategori takwil yang tidak dapat dibenarkan dalam Islam: (1) setiap takwil yang peletakan katanya tidak sesuai pada tempatnya dan tidak digunakan dalam pembicaraan orang Arab; (2) setiap takwil yang peletakan katanya tidak sesuai dengan susunan perkataan yang menggunakan *tathniyah* dan *jama'*; (3) setiap takwil yang tidak sesuai dengan konteks pembicaraan; (4) setiap takwil yang tidak populer penggunaannya di kalangan Arab; dan (5) takwil yang tidak memiliki asas, baik menurut konteks pembicaraan sesuatu maupun menurut keterangan pemberi penjelasan. Ibid., 105-16.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Maka di sini dapat dipahami bahwa perbedaan antara tasawuf sunnî dan falsafî tidak dalam pemahaman mengenai pengalaman makrifat itu sendiri, namun dalam pemahaman doktrin keagamaan dan secara spesifik dalam aspek teologi meskipun tidak secara utuh. Perbedaan dalam masalah penafsiran dan teologis ini memang tidak memiliki implikasi langsung dalam pengalaman makrifat dan larangan menyampaikan larangan tersebut. Sikap salafi mengenai penakwilan ayat al-Quran maupun hadis yang berkaitan tentang persoalan-persoalan teologis memberikan penciri khusus mazhab teologi sekaligus mazhab tasawuf salafi.

Al-Ghazâlî dalam *Qânûn al-Ta'wîl* secara tegas mengatakan bahwa mazhab salaf adalah mazhab yang paling benar. Premis ini menjadi pijakan seluruh pembahasannya tentang kaum salaf. Kaum ini memiliiih untuk "diam" dalam persoalan tentang persoalan teologis maupun *ma'rifat Allah*. Namun begitu bukan berarti mereka tidak mengerti makna batin yang ada. Jika mereka tidak berucap bukan berarti mereka tidak mengetahui. Mereka mengetahuinya dan juga mengetahui orang-orang awam tidak akan memahaminya sehingga mereka diam dan membuat mereka diam dalam persoalan-persoalan tersebut.[72]

Secara umum gambaran klasifikasi tiga mazhab tasawuf di atas dalam isu makrifat Allah dapat dilihat dalam tabel berikut ini.

[72] Sa'îd Bouheraoua, "Qânûn al-Ta'wîl 'Ind al-Ghazâlî wa Ibn al-'Arabî wa Ibn Rushd al-Ḥafîdh: 'Arḍ wa Taqwîm" dalam *At-Tajdid, A Refereed Arab Biannual*, International Islamic University Malaysia, Vol 12, 23, 2008, 23.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Issue	Tasawuf Salafî	Tasawuf Sunnî	Tasawuf Falsafî
Asumsi Dasar	Konservatif	Moderat	Liberal
Tokoh	Ibn Taymiyah, al-Harawî, Ibn al-Qayyim al-Jawzîyah	Abû Ḥârith Muḥâsibî, Abû Qâsim al-Junayd, al-Qushayri, Abû Ḥâmid al-Ghazâlî al-Bisṭâmî, Abû Manṣûr al-Ḥallâj, Ibn 'Arabî	Ṣadr al-Dîn al-Qunawî, al-Tilimsânî, al-Balyânî[73]
Metode Penalaran Teks Keagamaan	*Bayânî, Irfânî*	*Bayânî, 'Irfânî*	*Bayânî, Burhânî, 'Irfânî*
Tafsir/Takwil	Tafsir dan Takwil terbatas	Tafsir dan Takwil	Tafsir & Takwil
Makrifat	Tauhid	*Waḥdat al-Shuhûd*, *al-fanâ' fî al-tawḥîd*	*Waḥdat al-wujûd*, *al-ḥulûl*, *al-ittiḥâd*

[73] Al-Bûṭî tidak memasukkan Ibn 'Arabî dalam klasifikasi *al-fanâ' 'an wujûd al-sawiy* dengan argumen bahwa dalam karya Ibn 'Arabî terdapat paradoks pernyataan. Menurutnya, memang terdapat pernyataan Ibn 'Arabi yang dapat dinilai kufur namun banyak pula pernyataan Ibn 'Arabî yang bertentangan dengan pernyataan awalnya tersebut. Bahkan menurut al-Bûṭî, Ibn Taymiyah dan lainnya tidak memiliki argumen yang pasti terkait kufurnya Ibn 'Arabî. Menurut al-Bûṭî, kekufuran tersebut hanya klaim atau vonis dari kaum zindiq saja. Al-Bûṭî, *Al-Salafiyah*, 205-207.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Pandangan tentang *al-Fanâ'*	*al-Fanâ' 'an irâdat al-sawiy*	*al-Fanâ' 'an shuhûd al-sawiy* dan *al-Fanâ''an irâdat al-sawiy*	*al-Fanâ' 'an wujûd al-sawiy*
Pandangan tentang *al-Baqâ'*	*Al-ṣahw al-jam'*	*Al-ṣaḥw al-jam'*	-
Teofani	Ditolak	Ditolelir	Dialami

Dalam kajian tasawuf tidak dijelaskan lagi mengenai kondisi setelah *al-fanâ'*. Hal ini berbeda dengan tasawuf Sunnî yang menyatakan bahwa setelah kondisi *al-fanâ'* masih terdapat kondisi yang lebih sempurna yang disebut dengan kondisi *al-baqâ'*. Karenanya, kondisi *al-fanâ'*, yang didalamnya muncul teofani, adalah makrifat itu sendiri. Sedangkan teofani yang dianggap sebagai satu-satunya petunjuk mengenai pengalaman spiritual, meskipun tidak sempurna, memunculkan ragam makrifat dalam tasawuf Falsafî. Selanjutnya, memunculkan mazhab-mazhab tasawuf Falsafî yang berbeda seperti *al-ḥulûl, al-ittiḥâd*, dan *waḥdat al-wujûd*.

Makrifat Allah Sebagai Titik Temu

Dari problem teologi ataupun takwil yang dikemukakan di atas yang selanjutnya turut memberikan andil dalam memunculkan tipologi mazhab tasawuf di atas sebenarnya masih ditemukan benang merah yang mempertemukan antara mazhab-mazhab tasawuf tersebut. Yakni kondisi penyaksian pada sang Pencipta. Apa yang disebut sebagai *al-tauhîd* oleh al-Harâwî, *al-fanâ' fî al-tauhîd* oleh al-Junaydî, dan *al-ḥulûl, al-ittiḥâd* oleh al-Hallaj dan al-Bisṭâmî adalah realitas

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

spiritual tentang kesadaran tentang "penyatuan" setelah hilangnya kesadaran pada diri (*al-fanâ'*). Dalam proses *al-fanâ'* terse-but terjadi peristiwa penyaksian pada *al-Ḥaqq* yang menenggelamkan jati dirinya.

Puncak dari makrifat menurut al-Harawî sebagai representasi dari tasawuf salafi adalah penyaksian pada penyatuan (*muṭâ'la'at al-jam'*). Ini adalah makrifat orang super istimewa (*khâṣat al-khâsah*) yang telah tenggelam dengan apa yang dianugerahkan oleh Allah karena sibuk dengan makrifatnya.

Kondisi serupa dengan tasawuf suni. Puncak makrifat dari tasawuf suni yang oleh al-Ghazâlî sebagai *tawhîd al-muwaḥḥidîn* atau *al-fanâ' fi al-tawhîd* dalam istilah al-Junayd adalah saat makhluk menjadi sirna, atau dia sirna dari makhluk dengan *fanâ'* pada-Nya. Dia tenggelam dalam zikirnya, bahkan dia merasa sebagai zikir itu sendiri. Diibaratkan seperti besi yang membara karena api dan merasa menjadi api itu sendiri.

Dalam tasawuf falsafi, puncak kondisi *al-fanâ'* adalah *ghalabat al-shuhûd* (tenggelam dalam penyaksian). Ini dapat disebandingkan dengan makrifat *al-shuhûd* pada dua mazhab sebelumnya. Masing-masing mazhab sebelumnya membenarkan kondisi *shuhûd* dalam *al-fanâ'*.

Hal yang membedakan antara ketiganya adalah kesan atau refleksi dari "penyaksian" tersebut dan selanjutnya adalah implikasi psikologis dalam penyaksian tersebut. Hal inilah yang selanjutnya melahirkan tipologi *al-fanâ'* yakni kondisi merasa tidak memiliki keinginan pada selain Allah (*al-fanâ' 'an irâdat al-sawiy*), tidak menyaksikan apapun selain Allah (*al-fanâ' 'an shuhûd al-sawiy*) dan merasa tidak ada yang eksis selain Allah (*al-fanâ' 'an wujûd al-sawiy*).

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Dan, dalam wilayah diskursif menjadi mazhab-mazhab tasawuf dan aliran tasawuf.

Dari titik ini maka dapat dikatakan bahwa ahli makrifat adalah *ahl al-shuhûd wa al-ʻiyân* yang ini berdasarkan pada media *dhawq* (rasa). Dengan *dhawq* mereka mengalamai *the holy experence*. Dia berbeda dengan *ahl al-istidlâl wa al-burhân* yang menggunakan media logika dan rasio.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

BAB 3
MA 'RIFAT DALAM MAZHAB TASAWUF FALSAFÎ

> *"Sesungguhnya Allah Saw memberikan minum pencinta-Nya dari cawan cinta-Nya"*
> (al-Miṣrî).

Secara periodik, tasawuf falsafî dapat diklasifikan sebagai mazhab tasawuf yang pertama. Mazhab ini juga dianggal kontroversial sehingga tokoh-tokoh mazhab inipun cukup dikenal seperti al-Ḥallâj dan al-Bisṭâmî. Doktrin tasawuf kedua tokoh ini banyak memicu kesalahan pahaman dan kecurigaan hingga memicu konflik di bidang sosial -keagamaan antara kaum puritanis dan kelompok sufi. Alhasil, tasawuf tidak berkembang dan cenderung dicurigai dan dimusuhi.

Hal ini yang mendorong munculnya gerakan tasawuf sunni yang dipelopori oleh al-Muḥâsibî. Kelompok ini diasumsikan sebagai reformis yang membersihkan tasawuf dari stigma negatif tasawuf falsafi dengan cara lebih mengharmonikan tasawuf dan syariat. Sezaman dengan gerakan tasawuf suni juga muncul gerakan tasawuf yang kelak

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

disebut sebagai tasawuf salafî. Yang diklaim sebagai pelopor gerakan kelompok terakhir ini adalah Ahmad bin Hanbal. Jadi, secara periodik eksistensi gerakan kedua mazhab di atas sebenarnya telah ada, hanya saja ekspose kelompok terakhir baru beberapa dekade ini dimunculkan.

Tasawuf falsafî sebagaimana pandangan al-Taftâzânî adalah tasawuf teoretis yang mencampuradukkan cita-rasa spiritual mereka dengan logika. Dalam penyampaiannya cita-rasa spiritual tersebut mereka lebih menekankan pada bahasa filsafat dan teologi dari pada tasawuf itu sendiri.[74] Bahasa filsafat yang menonjol tersebut sehingga sering doktrin tasawuf falsafi dianggap sebagai filsafat itu sendiri sehingga dianggap momok oleh sebagian kalangan.

Fenomena tersebut misalnya terlihat pada kasus Ibn 'Arabî. Dia menggunakan istilah-istilah yang sangat banyak diambilnya dari berbagai macam sumber, yang kadang-kadang makna tersebut ditambahkan dari makna aslinya. Terkadang dia juga menggunakan istilah-istilah tersebut secara metaforik. Misalnya, dia menggunakan istilah-istilah "*The God*"-nya Plato, "*The One*"-nya Plotinus, "Substansi Universal"-nya Ash'arî dan Allahnya Islam, untuk objek yang satu dan sama. Dia juga menggunakan istilah-istilah emanasi (*fayḍ*) secara metaforik dan lain-lain.[75]

Periode Ibn 'Arabî ini dipandang sebagai masa kegemilangan tasawuf falsafî. Pada era ini, tasawuf berevolusi menjadi filsafat ketuhanan yang berkolaborasi dengan tasawuf. Akibatnya, menjadi

[74] Ibrâhîm Muḥammad Yâsîn, *Madkhal ilâ al-Taṣawwuf al-Falsafî: Dirâsah Sîkûmîtâfîzîqîyah* (t.t.: Muntadâ Suwar al-Azîkîyah, 2002), 19.
[75] A. E. Afifi, *Filsafat Mistis Ibnu 'Arabi*, terj. Sjahrir Mawi dan Nandi Rahman (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1989), 6.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

pembahasan tentang hakikat ketuhanan dan manifestasi-Nya (*tajalliyât*). Pembahasan tentang hakikat wujud menjadi marak dalam studi tasawuf. Mazhab *waḥdat al-wujûd* pun dalam bentuknya yang sempurna dalam berbagai aspeknya.[76]

Jika dilacak pada periode sebelumnya, akar dari tasawuf falsafî ini dapat ditemukan sejak abad kesatu dan kedua Hijriah dengan tokoh-tokohnya seperti Râbi'ah al-'Adawîyah,[77] Ḥasan al-Baṣrî, dan Mâlik b. Dînâr.[78] Syair-syair cinta Râbi'ah menjadi salah satu indikator corak tasawuf falsafî tersebut. *Al-Ḥubb al-ilâhî* para periode sufi wanita tersebut berubah menjadi salah satu cara untuk penyingkapan (*kashf*) dan *'irfân*.[79] Makrifat pada periode ini secara umum memiliki makna "diam" (*al-ṣumt*). Makrifat adalah ketidakmampuan tentang makrifat tersebut (*al-ma'rifah bi al-'ajz 'an al-ma'rifah*).[80]

Pada abad ketiga Hijriyah, tasawuf memiliki karakteristiknya

---

[76] Termonilogi-terminologi *waḥdat al-wujûd* berada pada puncaknya para era Ibn Sab'în (w. 669) dan kemudian Ṣadr al-Dîn al-Qunawî (w. 672). Yâsîn, *Madkhal*, 23.

[77] Rabî'ah al-'Adawîyah membagi cinta menjadi dua: (1) *ḥubb al-hawâ* yakni gambaran dari kesibukannya mengingat Allah dan tidak selain-Nya; (2) *ḥubb Allah li dhâtih*, cinta Allah pada Dhat-Nya di mana disitu tampak keindahan Rubûbîyah-Nya dan yang kedua ini adalah cinta yang paling tinggi. Lihat Muḥammad Muṣṭafâ Ḥilmî, *Ibn al-Fâriḍ wa al-Ḥubb al-Ilâhî* (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, t.th.), 141.

[77] Ibid., 408.

[78] Yâsîn, *Madkhal*, 19.

[79] Ciri-ciri yang lain dari perspektif baru yang dibawa tasawuf Falsafî adalah: (1) ketaatan dipandang sebagai perbuatan yang tidak perlu diharapkan pahalanya. Sanksi dan pahala menjadi persoalan sekunder dalam perspektif *al-ḥubb al-ilâhî*; (2) reinterpretasi makna dari surga dan neraka. Keduanya tidak lagi dimaknai secara dogmatis akan tetapi dimaknai sebagai simbol maknawi; dan (3) makrifat diidentikkan dengan *al-ṣumt* (diam) sehingga dapat dikatakan 'irfan dan *kashf* adalah permasalahan yang selesai dengan "diam". Ibid., 19.

[80] Ibid., 21.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

sendiri. Pada abad ini tasawuf falsafî banyak memiliki simbol-simbol dan istilah-istilah yang agak asing pada awalnya. Saat itu, tasawuf mulai terpengaruh dengan aliran-aliran filsafat, teosofi, dan *ishrâ-qîyah*. Pengaruh Helenisme mulai masuk melalui budaya para pendeta (*al-Qasâwisah*) dalam birokrasi Kristen di Suriah dan Persia. Hal tersebut tampak jelas terutama pada saat kekuasaan khalifah al-Ma'mûn, al-Mu'taṣîm, dan al-Wâthiq (198-247 H). Hal ini sebagaimana yang dikutip oleh Yâsîn dari Nicholson.[81]

Makrifat dalam mazhab tasawuf falsafî sering dikatakan terjadi pada kondisi *al-fanâ'*. *Al-Fanâ'* dalam pembahasan tasawuf falsafî sangat kompleks karena banyak melibatkan variabel pembahasan dan mengandung banyak unsur. Telah banyak kajian tentang *al-fanâ'*. Berikut ini adalah pembahasan tentang *fanâ* dan makrifat dalam tasawuf falsafî.

Fanâ' bukanlah suatu yang keadaan tunggal. Dalam keadaan *fanâ'* terdapat beberapa kondisi yang berbeda dan berupa fase atau tahapan yang dialami seorang mistikus secara berurutan. Fase pertama adalah *al-sukr*, selanjut adalah *shaṭh* kemudian *zawâl al-ḥijab* dan yang terakhir adalah *ghalabat al-shuhûd*. Terdapat pula pandangan yang mengatakan bahwa setelah *fanâ'* ini seorang sufi akan masuk maqam *baqâ'* sebagaimana mereka juga berpendapat setelah *al-sukr* adalah *al-ṣaḥw*. Pandangan yang terakhir ini penulis pandang sebagai fase peralihan yang lebih sederhana yang tidak bertentangan dengan pandagan awal.

1. Fase *al-Sukr* (Kemabukan).

Sebelum seorang *sâlik* mengalami kemabukan (*al-sukr*) terlebih

[81] Ibid.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

dahulu dia mengalami apa yang disebut dengan *ghaybah* (absen). *Ghaybah* adalah kondisi antara cinta (*al-ḥubb*) dan kesirnaan (*al-fanâ'*). *Ghaybah* adalah anugerah Tuhan yang mengingatkan tentang pahala dan siksa yang melahirkan ketakutan dan harapan yang sangat kuat. *Ghaybah* ini menjadi perantara dari penghapusan total kesadaran diri. Selanjutnya, *sâlik* masuk pada kondisi *al-sukr*. Kondisi ini dicapai setelah keindahan konkret disingkapkan kepada hamba tersebut. Dia mengalami *al-sukr* dan *al-rûḥ* yang mengguncang. Ini digambarkan oleh al-Shiblî dengan syairnya:

ذكر المحبّة يا مولايا أسكرني وهل رأيت محبّا غير سكران

"Mengingat cinta wahai Tuanku mamabukkanku, apakah kamu melihat pencinta yang tidak mabuk".

Istilah kemabukan (*al-sukr*) ini digunakan oleh para sufi yang semazhab dengan al-Bisṭâmî. Dalam syair atau ocehan mereka sering dikaitkan dengan minuman. Dhû al-Nûn al-Miṣrî berkata:

إنّ الله يسقي محبّيه من كأس محبّته

"Sesungguhnya Allah Saw memberikan minum pencinta-Nya dari cawan cinta-Nya". Dalam surat yang ditulis oleh Yaḥyâ b. Mu'âdh kepada Abû Yazîd al-Bistâmî dinyatakan:

سكرت من كثرة ما شربت من كأس محبّته

"Aku mabuk karena banyaknya yang aku minum dari cawan cinta-Nya".[82]

Khazanah sufi memang lekat dengan istilah-istilah seperti minuman (*al-sharâb*), khamar (*khamr*), cawan cinta (*ka's*) dan *al-sukr*

[82] Ibrâhîm Basûnî. *Nash'at al-Taṣawwuf al-Islâmi*. Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1969. 246.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

(kemabukan). Istilah-istilah tersebut memiliki makna tersendiri bagi kaum sufi yang dihubungkan dengan peristiwa spiritual seorang mistikus. Hal terjelaskan melalui jawaban al-Shâdḥilî saat seseorang bertanya kepadanya: "Engkau telah mengetahui tentang *al-ḥubb* (cinta), sekarang jelaskan kepada kami apa minuman cinta? Apa cawan cinta? Siapa yang memberi minum (*al-sâqiy*)? Bagaimana rasanya? Apa itu kenyang? Apa itu kemabukan (*al-sukr*) dan apa itu ketenangan diri (*al-ṣaḥw*)? Abû al-Ḥasan al-Shâdḥilî menjawab:

قال: الشّراب هو النّور الساطع من جمال المحبوب، والكأس هو اللطف الموصل ذلك إلى أفواه القلوب، والسّاقي هو المتولي ذلك للخصوص الكبراء والصالحين من عباده وهو الله العالم بالمقادير ومصالح أحبابه، فمن كشف له عن ذلك الجمال أو حظي بشيئ منه نفسا أو نفسين ثمّ أرخى عليه الحجاب فهو الذائق المشتاق. ومن دام له ذلك ساعة أو ساعتين فهو الشارب حقا. ومن توالى عليه الأمر ودام له الشرب حتّى إمتلأت عروقه ومفاصله من أنوار الله المخزونة فذلك الرى. وربّما غاب عن المحسوس والمعقول فلا يدري ما يقال ولا ما يقول وذلك هو السكر. وقد تدور عليهم الكاسات وتختلف لديهم الحالات ويردون إلى الذكر والطاعات ولايحجبون عن الصفات مع مزاحهم المقدورات فذلك وقت صحوهم واتساع نظرهم ومزيد عليهم.[83]

Dia (al-Shâdḥilî) berkata: minuman adalah cahaya yang keluar dari keindahan Yang Dicinta, cawan adalah kelembutan yang membawa pada relung hati yang dalam (*afwâh al-qulûb*), Pemberi minum adalah yang menjadi wali para orang-orang pilihan dan hamba-hambanya yang *ṣaliḥ* yakni Allah yang maha mengetahui takdir-takdir dan kemaslahatan hamba-hamba yang dicintainya.

[83] Ḥasan 'Abd al-Raḥîm, *Maqâmât al-Muqarrabîn fî al-Wuṣûl ilâ Rabb al-'Âlamîn*, Vol. 2 (Kairo: Dâr al-Manâr li al-Ṭab' wa al-Nashr wa al-Tawzî', 2005), 814.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

> Barangsiapa yang disingkapkan hijab untuknya agar dapat menyaksikan keindahan satu atau dua hembusan nafas kemudian hijab tersebut ditutup lagi untuknya maka dia adalah Perasa yang rindu (*al-dhâiq al-mushtâq*). Saat orang tersebut mengalaminya satu atau dua jam dialah Peminum sejati. Saat dia secara terus-menerus meminum sampai seluruh pori-pori dan urat syarafnya dipenuhi cahaya Tuhan yang tersembunyi, maka dia adalah Orang yang kenyang. Terkadang dia kehilangan kendali indera dan pikirannya, hingga dia tidak menyadari apa yang dikatakan dan dia mengatakan apa maka dia mabuk. Kadang dia terus meminum beberapa cawan dan meskipun keadaannya sering berubah dia tetap berzikir dan taat serta tidak tersingkap dari sifat-sifat meski dia disibukkan dengan *al-maqdûrât*, maka itu adalah *ṣaḥw*-nya…

Dari penjelasan al-Shâdhilî dipahami bahwa kemabukan *al-sukr* adalah hasil dari *maḥabbah* (cinta). *Al-sukr* tersebut disebabkan oleh minuman yang dinikmati oleh *al-sâkir* (pemabuk). Minuman tersebut adalah *al-khamr* atau meminjam istilah Ḥasan ‘Abd al-Rahîm disebut *al-khamr al-ilâhîyah*. *Al-Khamr* di sini bersifat maknawi yang kurang dipahami atau bahkan disalahpahami oleh awam. *Al-Khamr* yang dimaksud oleh sufi tersebut adalah cahaya agung yang berasal dari kehadiran azali (*al-ḥaḍrah al-azalîyah*). Saat datang, cahaya ini mengagetkan inderawi untuk melihat *al-anwâr al-ma‘nawîyah* yang merupakan rahasia-rahasia esensi azali (*al-asrâr al-dhât al-ilahîyah*). Kondisi inilah yang disebut sufi dengan *al-ghaybah* (ketidakhadiran).[84]

Penjelasan lain dari kutipan di atas bahwa *al-ṣaḥw* (ketenangan hati) adalah kondisi yang dialami oleh sufi setelah *al-sukr*. *Al-Ṣaḥw* dipandang sebagai fase akhir kondisi *al-sukr*.[85] Di sini ini tidak ditemu-

[84] Ibid., 817.
[85] Ibid., 816.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

kan adanya perspektif 44las an44 tentang kondisi *al-sukr*. Ia adalah perjalanan yang dialami seorang sufi menuju *maqâm baqâ'*.

2. *Shaṭḥ* (Teofani)

Shaṭaḥiyat menjadi salah satu ciri perkembangan sufisme 44las a dari abad ketiga sampai abad kesembilan Hijriah. *Shaṭaḥât* pada periode klasik ini dimulai sejak Dhû al-Nûn al-Miṣrî, Abû Yazîd al-Bisṭâmî, Abû al-Ḥusayn al-Nûrî, Abû Sa'îd al-Kharrâz, dan al-Junayd. Figur yang paling dominan dalam fenomena *shaṭḥ* adalah al-Ḥallâj. Sosok ini dianggap awal dari kontroversi tajam *shaṭaḥât* sufi yang dijadikan dasar penguasa untuk mengeksekusi mati al-Ḥallâj.[86] Tokoh lain yang paling banyak dikutip *shaṭaḥât*-nya adalah Abû Yazîd al-Bisṭâmî.

Kontroversi ini mendorong al-Junayd mengomentari *shaṭaḥât*. Dia mengarang sebuah karya yang disebut dengan *Tafsîr al-Shaṭaḥât* (*Commentary on the Ecstatic Expression*). Pendekatannya didasarkan pada doktrin yang disebutnya dengan ketenangan hati (*sobriety/ ṣaḥw*) yang menjadi lawan dari mabuk (*sukr/intoxication*). Salah satu kesimpulan al-Junayd, *shaṭaḥât* yang dialami seperti al-Bistamî bukan tingkat tertinggi (*highest level*) dari pengalaman mistik.[87]

Genre *shaṭaḥât* mencapai puncaknya selama periode ini dalam *Commentary on the Paradoxes of Sufis* dalam versi Inggris atau *Sharḥ al-Shaṭaḥiyât* versi Arab karya Ruzbihân al-Baqlî yang dikenal sebagai

[86] Penerjemah dari *shaṭaḥât al-Ḥallâj* yang paling masyhur adalah 'Ayn al-Quḍât al-Hamadânî, seorang tokoh sufi yang terbunuh pada 525/1131, dalam usianya yang relatif muda. Dia meninggalkan karya yang cukup dikenal yang berjudul *Tamhîdât* dan *Shakwâ al-Gharîb*. Lihat Carl W. Ernst, *Words of Ecstasy in Sufism* (New York: State University of New York Press, Albany, 1985), 5.

[87] Ernst, *Words of Ecstasy in Sufism*, 11.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Sulṭân al-Shaṭḥâtîn (raja para teofani).[88] Dia dianggap tokoh penting (selain 'Ayn al-Quḍât al-Hamadânî) yang menerjemahkan *shaṭaḥât* al-Hallâj. Pada saat pengaruh Ibn 'Arabî menguat dalam ranah teosofi, *shaṭaḥât* menjadi *allegories* (kiasan-kiasan) semata yang menghiasi doktrin mazhab Ibn 'Arabî.[89] Meski begitu, *shaṭaḥât* ini menjadi bagian menarik karena keberadaannya yang banyak memicu kontroversi. Banyak pro dan kontra menyikapi *shaṭaḥât* ini. Carl W. Ernst mengutip komentar Ibn Khaldûn sebagaimana berikut:

> *Who says such things while conscious and in his sense, while not mastered by a spiritual state, is therefore to blame also. It was for this reason that the jurists and the leading Sufis decided on the death of al-Ḥallâj, because he spoke consciously, having mastered state* (*li ḥâlih*).
>
> Barangsiapa yang berbicara seperti itu (*shaṭḥ*) saat sadar dan tidak berada dalam kondisi spiritual, maka (dia layak) dicela. Ini adalah alasan para *fuqahâ'* dan tokoh-tokoh sufi memutuskan untuk (mengeksekusi) mati al-Ḥallâj, karena dia berbicara (*shaṭḥ*) saat sadar dan menguasai diri".

Komentar Ibn Khaldûn menegaskan bahwa 45las a kesadaran al-Ḥallâj (jika benar sadar adanya) menjadi 45las an bagi para penguasa dan *jurist* untuk melakukan eksekusi *the Martyrdom of Sufi* (al-Ḥallâj). Sedangkan sufi lain yang dianggap tidak sadar dan berada dalam kondisi *fanâ'* saat menyampaikan *shaṭaḥât* dapat dimaafkan dan akhirnya selamat dari tregedi yang menimpa kehidupan sufistik

[88] Seyyed Hossein Nasr, "Kemunculan dan perkembangan Sufisme Persia", dalam Seyyed Hossein Nasr et.al., *Warisan Sufi: Sufisme Persia Klasik dari Permulaan hingga Rumi* (*700-1300*) (Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2003), 33-34.
[89] Ernst, *Words of Ecstasy in Sufism*, 6.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

tersebut. Hal ini dinyatakan oleh al-Hujwîrî yang mengutip al-Shiblî yang berkata:

أنا والحلّاج في شيء واحد فخلّصني جنوني وأهلكه عقله.[90]

> "Saya (Shiblî) dan al-Ḥallâj mempunyai pikiran yang sama, akan kebodohanku menyelamatkanku dan intelektualnya yang menghancurkan dirinya".

Ini adalah pernyataan yang aneh di mana al-Shiblî mengakui dan menyatakan kegilaannya. Maksud ungkapan ini bahwa kegilaannya al-Shiblî di sini adalah menahan untuk tidak menyampaikan apa yang disaksikannya dari anugerah Yang Nyata, sedangkan maksud dari *'aql* al-Ḥallâj adalah menyampaikan apa penyingkapan Yang Nyata dan *tajallî*-Nya. Dalam pernyataannya yang lain al-Shiblî berkata:

كنت أنا والحسين بن منصور شيئا واحدا، إلّا أنّه أظهر وكتمت

> "Aku (al-Shiblî) dan al-Ḥusayn al-Manṣûr adalah satu (sama), (yang berbeda antara aku dan dia), dia menampakkan (perasaan/ *shaṭaḥât*) dan aku menyembunyikan". Dengan pernyataan ini al-Shiblî memperingatkan para sufi akan bahaya menyampaikan pengalaman penyatuan meskipun dia tidak mengingkari akan kebenaran pengalaman spiritual seperti itu. Dia dianggap sebagai sufi yang pertama mengingatkan supaya tidak menyampaikan pengalaman penyatuannya".

Alasan agar tidak menyampaikan pengalaman penyatuan (*shaṭaḥât*) tersebut disampaikan Abd al-Qâdir al-Jîlânî (w. 561/1167), sebagaimana yang dikutip oleh Carl W. Ernst, yang menyatakan: *If ecstatic expressions come forth from the Sufi in the state of sobriety*

[90] Ernst, *Words of Ecstasy in Sufism*, 50. Al-Hujwîrî, *Kashf al-Mahjûb*. 'Abd al-Raḥmân *Shaṭaḥât al-Ṣûfîyah*, Vol. 1 (Kuwait: Wakâlat al-Maṭbû'ah, 1976), 23-24.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

(*sahw*), *one must assume the come from Satan*. (Jika *shaṭaḥât* berasal dari ketenangan hati (kesadaran), maka seseorang harus menduga bahwa itu berasal dari setan)".[91] Lanjutnya, dia menyatakan bahwa pengungkapan tersebut membahayakan akidah kebanyakan umat Islam yang tidak mampu memahaminya.

Sejatinya, *shaṭaḥât sufi* bukan merupakan fenomena baru. Sebelum al-Ḥallâj pun telah muncul fenomena *shaṭaḥât* sufi. Bahkan para sufi pendahulunya tanpa malu dan merasa bersalah menyampaikan *shaṭaḥât*-nya. Penguasa saat itu seakan tidak terusik dengan fenomena tersebut. Tragedi al-Ḥallâj menjadi momentum tersendiri di mana *shaṭaḥât* menjadi kontroversi pemikiran keagamaan yang berimplikasi pada ranah sosial-keagamaan. Ungkapan-ungkapan ganjil al-Ḥallâj mulai menarik perhatian publik pada 290 H.[92]

Secara etimologis, *shaṭh* berarti *al-ḥarakah*. *Shaṭḥ* diambil dari kata *al-ḥarakah* karena ia merupakan gerak rasa yang sangat kuat, sehingga terekspresikan dengan ekspresi (bahasa) yang dipandang aneh oleh pendengarnya. *Shaṭh* juga digambarkan seperti air; luapan air yang mengalir di sungai. *Shaṭḥ* diibaratkan luapan perasaan yang tidak dapat ditampung oleh seorang sufi.[93] Air tersebut keluar dari batas-batas sungai kemapanan yang ditetapkan oleh mayoritas ulama dan akademisi Muslim sehingga terkesan aneh, berani, dan buruk.

Rahasia dari *shaṭḥ* ini adalah kuatnya rasa (*wajd*)[94] yang tidak mampu diembannya sehingga menimbulkan guncangan batin yang sangat kuat. *Wajd* ini digambarkan sebagai:

---

[91] Ernst, *Words of Ecstasy in Sufism*, 49.
[92] al-Badawî, *Shaṭaḥât al-Ṣûfîyah*, 24.
[93] al-Sarrâj, *al-Luma'*, 453.
[94] Terdapat perbedaan pendapat diantara para sufi tentang *wajd* ini. Ibid., 376.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

شعلة متأججة من نار العطش تستفيق لها الروح بلمع نور أزلي وشهود رفعيّ.[95]

"Api yang berkobar (yang berasal) dari cahaya dahaga yang membangkitkan ruh dengan kilauan cahaya azali dan penyaksian agung".

Reaksi yang ditimbulkan *wajd* ini secara berurutan sebagaimana yang dinyatakan oleh Abû Sa'îd Aḥmad b. Bashar b. Ziyâd b. al-A'rabî sebagai berikut: *Pertama*, *raf' al-ḥijâb* (tersingkapnya hijab). *Kedua*, menyaksikan pendamping (*mushâdat al-raqîb*). *Ketiga*, *ḥuḍûr al-fahm* (hadirnya pemahaman). *Keempat*, *mulâhaẓât al-ghaib* (penyaksian yang gaib). *Kelima*, *muḥâdath al-sirri*. *Keenam*, *înâs al-mafqûd* (keintiman dengan yang hilang). Itu adalah *fanâ'*-mu, kamu sebagai kamu.[96]

Mengenai respons *wajd* yang dialami, para sufi membagi menjadi dua golongan: *pertama*, *al-wâjid al-sâkin* (orang yang mendapati rasa (*wajd*) tersebut dan tenang dengan perasaannya). *Kedua*, *al-wâjid al-mutaḥarrik* (orang yang mendapati rasa (*wajd*) tersebut dan bergejolak perasaannya).[97] Kata *wajd* yang diartikan *rasa* di sini juga bermakna aktif. Kata *wajd* tersebut juga berasal dari kata dasar *wajad* yang artinya menemukan. Artinya, *wajd* tersebut diperoleh melalui upaya pencarian dari seorang *sâlik*.

Mengenai dua kelompok sufi yang mendapat *wajd* tersebut, para sufi berbeda pendapat dalam penilaian tentang siapa yang lebih baik dari mereka. Apakah yang menerimanya dengan penuh gejolak ataukah yang tenang menerimanya? Dalam hal ini tentu tergantung

[95] Ibid.
[96] Ibid.
[97] al-Badawî, *Shaṭaḥât al-Ṣûfîyah*, 11.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

pada sufi yang menerimanya. Jika *wajd* (*wârid*) yang diterima sangat kuat maka akan mengakibatkan gejolak yang kuat dan jika yang diterima lemah maka dapat diterima dengan ketenangan.

Abd al-Raḥman al-Badawî, penulis *Shaṭaḥât al-Ṣûfîyah*,[98] mencatat beberapa unsur dalam fenomena *shaṭḥ*, antara lain: *pertama*, kuatnya *wajd* (rasa). *Kedua*, pengalaman yang dialami adalah pengalaman *ittiḥâd* (penyatuan). *Ketiga*, sufi mengalami kondisi mabuk (*sukr*). Mabuk yang dimaksud di sini adalah mabuk spiritual (*al-sukr al-rûhânî*), bukan mabuk jasad (*al-sukr al-jasadî*). Kemabukan rohani karena penyingkapan *al-Ḥaqq* dan mendapati bahwa dia adalah Dia dan dia adalah Dia. Kemabukannya adalah fase kebahagian paripurna yang dirasakan karena penyingkapan *al-Ḥaqq* dengan rahasia penyatuan. Wujudnya adalah wujud Allah.[99] *Keempat*, sufi mendengar bisikan ilahi (*hâtif ilâhî*) yang mendorongnya pada penyatuan (*ittiḥâd*). *Kelima*, kondisi ini dialami sufi tanpa kesadaran (*'adam al-shu'ûr*). Dalam kondisi ini sufi berbicara dengan mener-jemahkan perasaannya dengan kata ganti "saya". Seakan-akan Yang Nyata (*al-Ḥaqq*) berbicara dengan lisannya.

Fenomena *shaṭḥ* ini memiliki ragam ciri menonjol. Yang *pertama shaṭḥ* menggunakan kata ganti "saya" (*mutakallim*) meski hal itu tidak terus-menerus.[100] *Kedua*, ucapan-ucapan *ẓahir*-nya ganjil, aneh, dan terkesan melawan doktrin teologis yang mapan, tetapi jika ditinjau

[98] Menurut Carl W. Ernst, kandungan *Shaṭaḥât al-Ṣûfîyah* karya 'Abd al-Raḥmân al-Badawî adalah *Kitâb al-Nûr min Kalimat Abî Yazîd Ṭayfûr* (*The Book of Light from Saying of Abu Yazid Tayfur*) karya al-Sahlajî (w. 476/1082) yang diedit oleh al-Badawî. Lihat Ernst, *Words of Ecstasy in Sufism*, 11.
[99] al-Badawî, *Shaṭaḥât al-Ṣûfîyah*, 17.
[100] Ibid., 11.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

dari sisi *bâtîn*nya benar. Atau dalam bahasa al-Sarrâj:

ظاهرها متشنع وباطنها صحيح مستقيم.[101]

"*Ẓâhir*-nya jelek (*mutashanni'*) dan *bâṭin*-nya benar dan lurus".

Dewasa ini *shaṭaḥiyat* ini menjadi diskursus dalam disiplin keilmuan tersendiri yang banyak dikaji. Di Mesir terdapat 'Abd al-Raḥman al-Badawî yang mengkaji *shaṭahât* sufi dan dieksplorasi dalam karyanya yang berjudul *Shaṭaḥât al-Ṣûfîyah.* Kitab ini hasil penelaahan al-Badawî atas karya al-Sahlajî dalam karyanya, *al-Nûr min al-Kalimât Abî Ṭayfûr* yang berisi tentang *manâqib* dan *shaṭaḥât* al-Bisṭâmî yang tidak diedarkan (dicetak).[102] Tokoh-tokoh sufi yang dikaji antara lain adalah al-Ḥallâj dan al-Bistâmi. Salah satu ucapan ganjil dari tokoh yang terakhir ini adalah: "Tidak ada (sesuatu) di jubahku kecuali Allah". Atau ungkapan al-Bisṭâmî yang lain: "Maha Suci Aku, Maha Suci Aku, betapa agungnya diri-Ku".

Ungkapan-ungkapan yang disampaikan oleh al-Bisṭâmî ini tentu mengejutkan para sufi dan terlebih lagi para *fuqahâ'*. Dari sudut pandang sharî'ah tentu ucapan-ucapan tersebut tidak dapat dapat dibenarkan. Yang mungkin dapat dinggap 'penyelamat' al-Bisṭâmî dari ungkapan-ungkapan ganjil tersebut bahwa ungkapannya tersebut semata-mata ekspresi pengalaman spiritualnya. Ungkapan-ungkapan ganjil tersebut tidak memiliki makna apapun baginya dan dia tidak bermaksud apapun dengan ungkapan-ungkapan itu.[103]

---

[101] al-Sarrâj, *al-Luma'*, 374.

[102] al-Badawî, *Shaṭaḥât al-Ṣûfîyah*, 49.

[103] Muhammad Abdul Haq Ansari, *Sufism and Shari'ah: A Study of Shaykh Ahmad Sirhindi's Effort to Reform Sufism* (New Delhi: Markazi Maktaba Islami Publication, 2004), 54.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Tentang *shaṭaḥât* yang terucapkan melalui mulut al-Bisṭâmî ini yang terakhir, "Maha Suci Aku, Maha Suci Aku, betapa agungnya diri-Ku". Ditinjau dalam doktrin *marâtib al-wujûd* (tingkatan-tingkatan wujud) Abd al-Karîm al-Jîlî (w. 811/1409), dapat dianggap sebagai fase *al-ânâ'îyah* (keakuan) yang merupakan bagian dari tingkat *al-waḥdah* (penyatuan). Fase ini oleh sebagian sufi didasarkan atas al-Qur'ân sebagaimana yang diisyaratkan dalam surat Ṭâhâ ayat 14 yang berbunyi: "Sesungguhnya Aku adalah Allah, tidak ada tuhan kecuali Aku, maka sembahlah Aku". Penjelasan dari fase ini, bahwa seorang hamba tidak akan mengetahui ke-Aku-an Tuhan kecuali setelah sirnanya dia dari ke-aku-an dirinya.[104]

Dalam kasus al-Bisṭâmî, al-Junayd menyatakan: "laki-laki tersebut (al-Bisṭâmî) tenggelam dalam penyaksian keagungan, maka dia berucap dengan apa dia tenggelam.". Pernyataan ini memberikan arti bahwa dalam kondisi *fanâ'* dia tidak lagi menyaksikan sifat aslinya, tetapi ia melihat tersebut sebagai tenggelam dalam kenikmatan yang mengabaikannya dalam pengelihatannya pada sesuatu yang lain. Kenikmatan penyaksian tersebut juga melupakan dari sakit yang dialaminya.

Kondisi ini digambarkan seperti pengalaman para wanita Mesir yang terpesona saat menyaksikan Nabi Yusuf AS. Saat melihat Yusuf, mereka tidak menyadari dirinya sendiri bahkan rasa sakit meski tangan mereka terpotong oleh pisau mereka gunakan sendiri.[105] Seperti dalam firman Allah. "Maka, ketika wanita-wanita itu melihat-

[104] Suhayl 'Abd al-Bâ'ith, *Naẓarîyat Waḥdat al-Wujûd bayn Ibn 'Arabî wa al-Jîlî: Dirâsah Taḥlîlîyah Naqdîyah Muqâranah* (Aleksandria: Manshûrât Maktabah Khaz'al, 2002), 644.
[105] Ibrâhîm, *al-Taṣawwuf al-Sunnî,* 172.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

nya (Nabi Yusuf), mereka mengucapkan takbir (takjub) dan (lalu) memotong tangan mereka (sendiri)" (QS. Yusuf [12]: 31). Atau dalam peristiwa Nabi Musa seperti yang terdapat dalam al-Qur'ân: "Dan tatkala Musa datang untuk (munajat dengan Kami) pada waktu yang telah kami tentukan dan Tuhan telah berfirman (langsung) kepadanya. Berkatalah Musa: "Ya Tuhanku, nampakkanlah (diri Engkau) kepadaku agar aku dapat melihat kepada Engkau". Tuhan berfirman: "Kamu sekali-kali tidak sanggung melihat-Ku, tapi lihatlah ke bukit itu,[106] maka jika ia tetap di tempatnya (sebagai sediakala) niscaya kamu dapat melihat-Ku". Ketika Tuhan menampakkan diri kepada gunung itu, dijadikan gunung itu hancur luluh dan Musa pun jatuh pingsan.".[107]

Ini merupakan gambaran makhluk yang lupa terhadap keadaan (kondisi) dirinya saat bertemu makhluk yang lain. Jika bertemu dengan makhluk (Nabi Yusuf AS) saja wanita-wanita Mesir lupa akan dirinya, maka bagaimana mereka (dan manusia yang lain) akan dapat merasakan akan dirinya dan keberadaannya saat bertemu dengan *al-Ḥaqq*.[108]

Kondisi *shaṭh* ini dipandang negatif oleh al-Jurjânî. Ia adalah kalimat yang mengandung kebodohan yang muncul dari para ahli makrifat karena guncangan dan tekanan perasaannya. Ia merupakan

[106] Para ahli tafsir sebagian menafsirkan yang tampak di gunung adalah kebesaran dan kekuasaan Allah, dan ada pula yang menafsirkan bahwa yang tampak itu adalah cahaya Allah. Nampaknya Tuhan bukan nampak seperti makhluk, hanyalah nampak yang sesuai sifat-sifat Tuhan yang tidak dapat diukur dengan ukuran manusia. lihat Departemen Agama RI, *Alquran dan Terjemahnya*, terj. Yayasan Penyelenggara Penterjemah Alquran (Semarang: PT. Tanjung Mas Inti Semarang), 243.

[107] Ibid.

[108] Abd al-Karim al-Qusyairi, *Risâlah Qusyairiyah, Sumber Kajian Ilmu Tasawuf*, terj. Umar Faruq (Jakarta: Pustaka Amani, I, 2007), 78.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

proses ketergelinciran (*zallât*) sufi. *Shaṭh* merupakan dalil tentang kebenaran seorang *'ârif*. Kesalahan yang mereka lakukan karena telah menyampaikan *shaṭḥ*-nya tapi tanpa izin dari Tuhan. Pandangan inilah yang diterima oleh mayoritas tokoh sufi akhir.[109]

Sedangkan al-Hujwîrî memandang bahwa *shaṭaḥât* al-Ḥallâj tak bermakna (*meaningless*) yang keluar dari mulut pribadi baru yang berada dalam kondisi mabuk (kepada Yang Nyata). Ia tidak cukup kuat dianggap sebagai kata-kata otoritatif yang memiliki konsekuensi-konsekuensi. Seperti yang disampaikan di atas bahwa al-Ḥallâj dalam kategori *al-fanâ' 'an shuhûd al-sawiy*, di mana *shaṭaḥât* yang lahir darinya secara temporal dan sangat singkat yang diakibatkan karena kemabukan cinta, dan perasaan yang sangat kuat yang tidak mampu dia tahan.

Tentang tempo pengalaman mistik ini William James memberikan ukuran waktu yang lebih rigid. Menurutnya, kondisi itu sekitar setengah jam. Paling lama adalah dua jam namun itu sangat jarang sekali. Tapi meskipun tempo pengalaman spiritual ini relatif singkat memberikan efek yang kuat dan terekam kuat dalam memori yang mengalaminya.[110]

Terkait dengan tragedi kesyahidan (*martyrdom*) al-Ḥallâj bahwa tidak kajian yang berkembang dari aspek teologi dan keyakinan. Banyak pula melihat peristiwa tersebut dari sudut pandang aspek

[109] Pandangan ini terkesan menjembatani antara para sufi yang ber-*shaṭaḥât* dan *fuqahâ'*. Mereka membenarkan substansi *shaṭaḥât* tapi ingin menunjukkan keberpihakannya kepada *fuqahâ* yang mengecam *shaṭaḥât*. Lihat al-Badawî, *Shaṭaḥât al-Ṣûfîyah*, 22.

[110] 'Âmir al-Najjâr, *al-Taṣawwuf al-Nafsî* (Kairo: al-Hay'ah al-Miṣrîyah al-'Âmmah li al-Kitâb, 2002), 394.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

politik yang berkembang pada masa dinasti 'Abbasîyah di mana dia hidup. Dalam kacapandang ini banyak yang menyimpulkan bahwa kesyahidan al-Ḥallâj dinilai sebagai tragedi politik untuk membungkam sikap kritik masyarakat. Salah satu yang dianggap sebagai ancaman adalah kelompok sufi kritis yang salah satu tokohnya adalah al-Ḥallâj.

3. *Zawâl al-ḥijâb*

Dalam kondisi ini seorang *al-fanî* mengalami penyingkapan sehingga mengetahui rahasia-rahasia yang tidak diketahui oleh manusia biasa. Dengan terbukanya hijab mereka mengetahui keadaan surga dan neraka serta rahasia-rahasia lainnya yang tertutup untuk orang awam. Al-Bisṭâmî berkata:

لله عباد لو بدت لهم الجنّة بزينتها لضجوا منها كما يضج أهل من النّار

"Allah memiliki hamba yang jika surga dan segala hiasannya ditunjukkan kepada mereka maka mereka akan berteriak menangis karena surga tersebut seperti berteriaknya penduduk neraka karena (siksaan) neraka".

Sebab teriakan para sufi tersebut karena mereka ingin dihindarkan dari surga. Surga bukanlah tujuan mereka. Bahkan, menurut mereka, neraka dianggap sebagai hijab terbesar. Hal ini seperti yang dinyatakannya oleh al-Bisṭâmî:

الجنّة هي الحجاب الأكبر، لأنّ أهل الجنّة سكنوا إلى الجنّة وكلّ من سكن إلى الجنّة سكن إلى سواه فهو محجوب

"Surga adalah hijab terbesar (*al-ḥijâb al-akbar*), karena penduduk surga tenang di surga dan setiap orang yang tenang di surga maka dia tenang pada selain-Nya, maka dia terhijab (*maḥjûb*).

Ungkapan-ungkapan di atas mengisyaratkan pengetahuan para

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

sufi tentang rahasia-rahasia yang hanya diketahui oleh sekelompok kecil orang (*al-khawâṣ*). Dibukakannya sebagian hijab bagi mereka hingga mereka tidak memilih surga. Bahkan surga pun dianggap sebagai hijab terbesar. Ini tentu tidak mengherankan, karena dalam beberapa ungkapan para sufi justru menunjukkan bahwa kelompok sufi ini lebih memilih siksa dan kesengsaraan. Seperti kata-kata yang disampaikan oleh al-Ḥallâj:

أريدك، لا أريد الثواب ولكنّي أريدك للعقاب ، فكلّ مأربي قد نلت منها سوى ملذوذ وجدي بالعذاب.[111]

"Aku menginginkan-Mu, akan tetapi aku menginginkan-Mu untuk sanksi (*azab*) (Mu), seluruh keinginanku telah kudapat kecuali kenikmatan rasa dengan azab". Ungkapan-ungkapan yang senada juga disampaikan oleh al-Shiblî dalam *munâjât*-nya yang menyatakan:

يا إلهي أحبّك الخلق لنعمائك وأنا أحبّك لبلائك

"Wahai *Tuhanku*, makhluk-Mu mencintai-Mu karena nikmat-nikmat-Mu dan aku mencintai-Mu karena *bala'*-Mu"[112]

4. *Ghalabat al-shuhûd*

Ghalabat al-shuhûd adalah kondisi ini yang terlahir dari *tajallî* Yang Nyata (*al-Ḥaq*) pada hamba-Nya. *Tajallî* yang tidak dapat dipertanyakan "di mana" dan "bagaimana". Seperti yang dinyatakan oleh al-Ḥallâj, "Dia adalah Yang Satu yang dinyatakan oleh Yang Satu. Kesadaran dan eksistensi seorang hamba hilang secara total saat *fanâ'* dalam *al-mushâhadah*. Seandainya kamu bertanya kepadanya dari-

[111] Basûnî, *Nash'at al-Tasawuf*, 272-273.
[112] Ibid., 248-249.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

mana? Kepada kamu akan pergi? Maka dia tidak akan mempunyai jawaban kecuali kata-kata: Allah".

Dalam kondisi ini digambarkan dalam ocehan Abû Yazîd al-Bisṭâmî saat seorang laki-laki mengetuk pintunya untuk mencarinya. Al-Bisṭâmî bertanya kepada laki-laki tersebut, "Siapa yang kamu cari?" Laki-laki tersebut menjawab, "Saya mencari Abû Yazîd". Abû Yazîd pun berkata, "Pergilah tidak ada (seorangpun) di dalam rumah (ini) kecuali Allah". Hal agak serupa juga terjadi pada Al-Ḥallâj. Dia berkata, "Aku melihat Tuhan-ku dengan hatiku, maka aku bertanya (kepada-Nya), siapa Engkau? Dia menjawab, kamu".

Jawaban al-Ḥallâj ini menunjukkan bahwa media untuk menyaksikan kebesaran Allah adalah hati bukan akal.[113] Bukan pula mata kepala (*al-baṣar* atau *al-'ayn*). Karena mata kepala dan indra lainnya tidak akan mampu menyaksikan *tajallî* tersebut. Bahkan langit dan bumi juga tidak akan mampu menerima *tajallî* dari Tuhan. Hal ini seperti yang diisyaratkan dalam ḥadîth qudsî:

لم تسعني أرضيّ ولا سماوئيّ وسعني قلب عبدي المؤمن

"Bumi dan langit tidak (sanggup) menampung-Ku (akan tetapi) hati hamba-Ku yang beriman sanggup menampung-Ku".

Ungkapan-ungkapan yang disampaikan oleh al-Ḥallâj atau al-Bisṭâmî di atas menjadi kontroversi di kalangan sufi dan *fuqâhâ'*. Hal tersebut dapat dipahami karena tidak semua orang dapat memahami simbol-simbol dan terminologi para sufi. Mereka mungkin juga tidak merasakan pengalaman spiritual sufi seperti al-Ḥallâj dan al-Bisṭâmî serta dan semacamnya. Kontroversi tersebut tidak akan pernah ada

[113] Basûnî, *Nash'at al-Tasawuf*, 248.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

jika para penafsir ungkapan para sufi tersebut menggunakan kaca-pandang yang bersangkutan.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

جامعة الأزهـــر

AL-AZHAR UNIVERSITY

NACR CITY, CAIRO, EGYPT

www.azhar.edu.eg

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

BAB 4
MA 'RIFAT DALAM MAZHAB TASAWUF SUNNÎ

> *Dalam pembagian derajat tawḥîd, al-Ghazâlî menyatakan bahwa tawḥîd tertinggi adalah tawḥîd al-muwaḥḥidîn, yakni tauhid yang tidak sesuatu pun dilihat kecuali wujûd Allah.*

Sebagaimana diulas sebelumnya, tasawuf sunnî merupakan respon akibat kemerosotan tasawuf setelah munculnya stigma negatif tasawuf falsafi utamanya dalam kasus al-Hallaj dan al-Bistamî. Dengan berhasilnya tokoh-tokoh tasawuf sunnî membangun imej tasawuf, kelompok ini berkembang pesat dan menempati posisi penting dalam sejarah perkembangan tasawuf. Periode pertama kelompok ini ditokohi oleh al-Muhasibî selanjutnya oleh Junayd al-Baghdadî dan masa keemasannya oleh al-Ghazalî. Kelompok ini adalah kelompok terbesar dalam mazhab tasawuf. Salah satu faktor penting yang menyebabkan besarnya mazhab ini adalah moderatisme mazhab ini di antara dua mazhab tasawuf lainnya, salafî dan falsafî, dikarenakan sikap kuat yang berpegang pada al-Qur'ân dan al-Sunnah.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Tercatat terdapat tiga gerakan besar tasawuf Sunnî. *Pertama*, adalah gerakan madrasah Abû Ḥârith Muḥâsibî (w. 243 H)[114] sebagai reaksi dari aliran Salafî,[115] khususnya madrasah Muqâtilîyah dan Kirâmîyah, pengikut Muḥammad b. Kirâm (255 H), murid dari Muqâtil b. Sulaymân). Juga tarekat tersebut sebagai respons terhadap gerakan Sâlimîyah, pengikut 'Abd Allâh Sâlim al-Baṣrî (w. 279 H). Al-Muḥâsibî adalah sosok penting dalam tasawuf Sunnî. Dia guru sekaligus paman dari Abû Qâsim al-Junayd[116] dan juga sosok yang paling mempengaruhi pemikiran dan doktrin tasawuf al-Ghazâlî.[117]

Kedua, adalah madrasah Abû al-Qâsim al-Junayd (297 H) sebagai reaksi dari kegagalan madrasah Abû Yazîd al-Biṣṭâmî (w. 261) dan madrasah Abû Manṣûr al-Ḥallâj (w. 309). Doktrin-doktrin tasawuf kedua tokoh sufi dinilai kontroversial dan menimbulkan perdebatan berlarut-larut. Bahkan dalam kasus al-Ḥallâj telah memakan korban yakni eksekusi terhadap al-Ḥallâj sendiri. Peristiwa eksekusi tersebut menjadi mimpi buruk akan perkembangan dua madrasah tersebut. Alhasil, kedua madrasah tersebut semakin memudar sehingga mudah digantikan yang lain.

---

[114] Al-Muḥâsibî adalah paman dari al-Junayd yang terkenal *wirâ'*. Al-Ghazâlî mengatakan al-Muḥâsibî adalah orang yang paling pandai dalam hal *mu'âmalah*. Dia juga peneliti pertama yang membahas tentang cacat-cacat jiwa yang merusaknya amal ibadah. Baca al-Muḥâsibî, *Risâlat al-Mustarshidîn*… 17-18. Kitab *Al-Ri'ayah* bagi al-Muḥâsibî bagaikan *Iḥyâ* bagi al-Ghazâlî. Abû Ḥarith al-Muḥâsibî, *al-Ri'âyah li Ḥuqûq Allah*, Abd al-Ḥalîm Maḥmûd (ed.) (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, Cet. 2, t.th.), 14.

[115] Peristiwa yang dapat menggambarkan ini adalah serangan Ibn Ḥanbal kepada pandangan al-Muḥâsibî. Maḥmûd, *al-Falsafah al-Ṣûfîyah*, 151.

[116] Abû al-Qasim Abd al-Karim al-Qushayrî, *Risalah al-Qushayriyah, Sumber Kajian ilmu Tasawuf*, terj. Umar Faruq (Jakarta: Pustaka Amani, 2007), 630-631.

[117] al-Muḥâsibî, *Risâlat al-Mustarshidîn li al-Ḥârith* …., 17-18.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Gerakan *ketiga* muncul era Abû Ḥâmid al-Ghazâlî (w. 505 H). Gerakan tersebut merupakan benteng tasawuf Sunnî sebagai reaksi dari madrasah al-Ḥallâj dan Ibn 'Arabî serta gerakan tasawuf salafî secara umum.[118] Era al-Ghazâlî ini dianggap sebagai era paling berhasil dalam perkembangan tasawuf Sunnî. Salah satu faktor keberhasilan al-Ghazâlî adalah kemampuan al-Ghazâlî mengemas doktrin-doktrin tasawuf dalam sistematika fiqh sebagai sebuah disiplin ilmu yang paling dominan pada saat itu. Contoh konkrit dari usaha al-Ghazâlî adalah karyanya yang berjudul *Ihyâ' 'Ulum al-Dîn*. Karenanya, al-Ghazâlî mampu meredam kecurigaan kelompok *fuqahâ* dari tasawuf.

1. *Al-Fanâ'* dan *al-Baqâ'*

Jika dalam tasawuf falsafi diskursus *fanâ'* dan *baqâ'* menjadi diskursus yang penting dalam dinamika tasawuf maka dalam tasawuf sunni kondisi ini tidak begitu menjadi hal yang penting dibicarakan. Salah satu sebabnya karena dalam pandangan sebagian besar tokoh mazhab ini kedua kondisi tersebut sepatutnya tidak dibicarakan atau dituliskan karena tidak dapat dipahami selain oleh mistikus yang mengalami pengalaman tersebut sendiri.

Dalam doktrin tasawuf sunnî *fanâ'* harus berdasarkan pada sharî'ah dan hakikat secara bersamaan. Dalam kondisi *al-fanâ'* seorang sufi-sunnî tidak boleh melafalkan sesuatu yang dapat merusak kehormatan agama, sharî'ah, dan prinsip-prinsip moderatisme. *Fanâ'* sendiri adalah tujuan seorang hamba pada alam arwah dengan berdasarkan pada prinsip-prinsip dan batasan sharî'ah. Dalam kondisi *fanâ'* hak-hak ketuhanan harus tetap ditegakkan dengan tanpa *tajsîm* maupun *tashbîh*. Mengambarkan Allah dalam dimensi ruang dan

[118] Maḥmûd, *al-Falsafah al-Ṣûfîyah*, 151.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

waktu akan menciderai kesucian Allah. Esensi Allah tidak dapat dicapai oleh pengelihatan mata (*baṣâr*) dan kemampuan akal.[119]

Fanâ dalam tasawuf Sunnî memiliki sifat moderat. Tidak berlebih-lebihan sebagaimana yang terjadi pada mazhab al-Bisṭâmî maupun al-Hallâj. Kedua tokoh tersebut tergelincir dalam *fanâ'* mereka dalam bentuk *shaṭaḥât* (teofani) yang dinilai ganjil dan merusak kehormatan sharî'ah oleh banyak kalangan.[120] Mereka dari mazhab cinta ini mengalami "kemabukan (*al-sukr*)", sehingga tidak menyadari bahwa *shaṭaḥât* telah terucap dari mulut mereka. Ini berbeda dengan tasawuf sunnî yang mengedepankan kesadaran (*al-ṣaḥw*) dari pada kemabukan (*al-sukr*).[121] Mereka berupaya menuju kesadaran kedua (*al-ṣaḥw al-thani*) yang mana seorang hamba memiliki kesadaran dengan citra-rasa ketuhanan.

Al-Fanâ' nir-teofani adalah ciri yang menonjol pada tasawuf sunnî. Tidak tercatat dalam sejarah tasawuf bahwa dua tokoh tasawuf Sunnî, yakni al-Junayd dan al-Ghazâlî yang mengucapkan teofani. Kemampuan untuk meredam adanya teofani adalah kondisi *al-rusûkh wa al-tamkîn* (kondisi spiritual yang stabil setelah *al-fanâ'*) yang mereka capai melalui kesadaran (*al-ṣaḥw*). *Al-ṣaḥw* kemudian *al-fanâ'* dan kemudian *al-ṣaḥw al-thânî* atau kadang disebut dengan *ṣaḥw al-*

[119] Ibrâhîm, *al-Taṣawwuf al-Sunnî*, 649.

[120] Teofani diyakini memiliki dasar pada kehidupan Nabi Saw yang pada suatu waktu dimana dia mengalami epifani (penampakan diri Tuhan), dia menyatakan, "Aku adalah Dia dan Dia adalah Aku, hanya saja Aku adalah Aku dan Dia adalah Dia!" Teofani ini dikutip oleh Imam Jamal Rahman dari Sahl al-Tustârî, sebagaimana dikutip dalam *The New Encyclopedia of Islam* by Cyril Glasse. Lihat Imam Jamal Rahman, *al-Hikam al-Islamiyah*, terj. Satrio Wahono (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, cet. I, 2016), 67-68.

[121] Ibid., 652.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

jam'. Kondisi *al-ṣaḥw al-thânî* ini yang disebut dengan *al-rusûkh wa al-tamkîn*. Kondisi spiritual yang stabil ini memberikan kemampuan untuk mengendalikan cita-rasa spiritual (*dhawq*), sehingga mereka tetap dapat menggabungkan antara sharî'ah dan hakikat secara baik dalam isyarat, ungkapan maupun perilaku.[122]

Salah satu doktrin *al-fanâ'* yang dikenal dalam tasawuf Sunnî adalah *al-fanâ' fî al-tawḥîd*. Menurut al-Ghazâlî *al-fanâ' fî al-tawḥîd* dicapai melalui *mujâhadat al-nafs*. *Mujâhadah* seorang murid adalah dengan mengalahkan nafsu dan syahwat sampai dia *wuṣûl*. Pada awalnya, seorang murid harus memiliki keinginan kuat dan tekad yang benar untuk merubah kebiasaan-kebiasaan buruknya untuk diganti dengan ahklak mulia.[123] Tujuan lain dari *mujâhadah* al-Ghazâlî adalah *al-fanâ'*. Sebagaimana adanya hubungan antara *kashf* dan *al-fanâ'*, terdapat pula hubungan antara hubungan hubungan antara *mujâhadah* dan *al-fanâ'.*

Al-Fanâ' adalah menghilangnya sifat-sifat rendah dan menetapnya sifat-sifat mulia yang menjadikan akhlak manusia meningkat untuk bertemu dengan zat ilahi, sehingga *al-fanâ'* dan *al-baqâ'* bersama-Nya. secara teoretis, hati memiliki potensi untuk mengalami *kashf* dan ilham setelah melaksanakan *riyâḍah* dan *mujâhadah* dalam tempo yang lama. Hal ini telah dijelaskan dalam sejarah bahwa para Nabi dan Wali mendapatkan penyingkapan dan "cahaya" tidak dengan proses belajar, akan tetapi dengan zuhud dari duniawi; melepaskan

[122] Ibid.
[123] Ibid., 564.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

hubungan dengan apapun yang dapat menyibukkan hati dan menguatkan keinginan untuk menghadap Sang Pencinta.[124]

Dalam proses *mujâhadah* tersebut, zikir menempati posisi yang sangat penting. Murid harus menjaga zikir sebagai syarat penting untuk dapat sampai pada kondisi *al-fanâ'*. Tidak ada sesuatu yang membuat hati berkilauan, membersihkan nafsu, dan mengilhami hati kecuali zikir. Seorang hamba selalu mengingat Allah dan hanya berupaya untuk hadir pada Allah. Hal tersebut karena zikir adalah inti dari cinta (*maḥabbah*) dan keagungan dari kedekatan bersama Allah. Zikir adalah sumber ilham dan pengetahuan dari sisi-Nya.

2. Makrifat Allah dalam Tasawuf Sunnî

Tokoh sufi Sunnî yang sering dipandang sebagai cermin dari tasawuf Sunnî adalah yakni al-Junayd dan al-Ghazâlî. Keduanya dipandang sebagai imam tasawuf oleh golongan yang menyebut diri mereka sebagai penganut Ahl Al-Sunnah wa al-Jamâ'ah.

Untuk menunjukkan substansi dari makrifat yang dimaksud, kedua tokoh ini menggunakan istilah *tawḥîd*. Dalam pembagian derajat *tawḥîd*, al-Ghazâlî menyatakan bahwa *tawḥîd* tertinggi adalah *tawḥîd al-muwaḥḥidîn*,[125] yakni tauhid yang tidak sesuatu pun dilihat kecuali wujûd Allah. Ini adalah tauhid tertinggi dalam *ma'rifat fi Allâh*. Seorang *muwaḥḥid* tidak hadir dalam penyaksiannya kecuali Yang

[124] Ibid., 596.

[125] al-Ghazâlî berbicara tentang maqam tauhid Rasulullah. Secara bertahap *maqâm* tersebut dimulai dari penyaksian perbuatan Allah, kemudian *al-fanâ'* dari penyaksian *âthâr* dan perbuatan-perbuatan Allah, dilanjutkan dengan penyaksiannya yang naik pada sifat-sifat-Nya karena sifat sumber dari perbuatan dan *âthâr*, kemudian dari sifat menuju zat-Nya. *Al-Dhât al-Ilâhîyah* adalah tujuan akhir para *Muwaḥḥidîn*. Ibid., 633.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Satu. Dia tidak melihat semua (alam) dalam keagamannya akan tetapi dalam kesatuan. Seorang ahli makrifat tidak melihat wujud apapun kecuali Allah.

Kondisi ini disebut dengan *al-fanâ' fi al-tawḥîd* atau juga disebut dengan *'ayn al-ma'rifah* (esensi makrifat). Seorang *muwaḥḥid 'ârif* dalam kondisi ini hanya melihat Allah dalam wujud. Ini sebagaimana penyataan al-Junayd bahwa seorang hamba yang bermakrifat akan hilang dari definisi-definisi. Al-Shiblî berkata: "tanda-tanda makrifat sejati bahwa seorang hamba (yang makrifat) akan melihat dirinya dalam genggaman yang Maha Agung. Dia mengalir dengan takdirnya".[126]

Prinsip penting dari makrifat al-Junayd maupun al-Ghazâlî bahwa ada tahapan dari makrifat. Al-Junayd memulai dari pembahasan tauhid dan selanjutnya pada *al-fanâ' fî al-tawḥîd*. Pula dengan al-Ghazâlî yang berbicara tentang tauhid, derajat tauhid, dan puncak dari tauhid yang disebut *tawḥîd al-muwaḥḥidîn*. Pada kedua kondisi terakhir doktrin dua sufi ini didapatkan ketika seorang hamba menjadi tunduk kepada Allah dan pasrah atas pengaturan-Nya. Mereka tidak lagi memiliki keinginan dan pengaturan. Makhluk menjadi sirna, atau dia sirna dari makhluk dengan *fanâ'* pada-Nya.[127]

Dua hal penting yang dapat diambil dari makrifat al-Junayd maupun al-Ghazâlî, antara lain: *pertama*, puncak makrifat seorang sufi hanya melihat Yang Satu. Alam bukan sebuah keragaman tapi sebuah kesatuan. Dalam bahasa lain disebut sebagai *waḥdat al-shuhûd*. *Kedua*, dalam kondisi tersebut sufi tidak lagi memiliki keinginan dan

[126] Ibid. 620.

[127] Dalam doktrin al-Junayd ini disebut dengan *maqâm istinâ'* sebagaimana dalam firman Allah Q.S. Ṭâha [46]: 41.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

tadbîr. Seluruh pengaturan diserahkan kepada Allah, dia mengalir sebagaimana yang dikehendaki oleh Allah. Dalam klasifikasi *al-fanâ'* disebut dengan *al-fanâ' 'an irâdat al-sawiy*.

Dua kesimpulan di atas setidaknya mencirikan tasawuf Sunnî dari dua mazhab lainnya. Hal lainnya adalah tentang ekspresi makrifat (*shaṭaḥât*). Sebagaimana disampaikan di atas bahwa salah satu karakter dari tasawuf Sunnî adalah menolak penyampaian ekspresi pengalaman makrifat sebagai pengalaman penyatuan. Mereka meneguhkan pembedaan antara ciptaan dan Pencipta. Karenanya, cinta yang mereka memiliki dibungkus dengan kerendahaan dan perasaan hina di hadapan Yang Dicinta. Prinsip tasawuf Sunnî inilah yang disebut doktrin rida. Mereka menginternalisir doktrin *mujâhadah* yang dilakukan. Kehendak untuk bersatu bersama dengan Yang Dicinta selalu diawasi dengan kesadaran tentang perbedaan, kehinaan, dan kerendahan. Kesadaran ini yang disebut dengan *al-ṣaḥw* (kesadaran).

Kesadaran tersebut oleh sufi Sunnî disebut dengan kesadaran pertama. Sufi melakukan zikir dan terus menerus melakukan zikirnya, sehingga dia tenggelam dalam zikirnya sendiri. Dalam tenggelam tersebut, sang sufi akan mengalami *fanâ'* di mana dia tidak lagi menyadari keberadaannya sendiri. Dia mengalami *the holy experience* dan tidak mampu lagi membedakan antara dirinya dan zikir tersebut. Dia seperti besi dibakar yang menyala-nyala yang menganggap bahwa dirinya adalah api itu sendiri. Tidak tidak lagi disadari bahwa dirinya adalah besi yang dibakar api, bukan api yang sebenarnya.

Sampai kemudian dia kembali pada kesadarannya bahwa dia adalah besi yang juga memiliki sifat api. Kesadaran ini disebut kesadaran kedua atau yang disebut oleh para sufi sebagai *al-ṣahw al-thânî*. Kesadaran kedua ini adalah sebuah fase setelah *fanâ'*. Sebagian sufi

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

menyebutnya sebagai fase *baqâ'*. Dalam fase ini seorang sufi menjadi manusia yang mencerminkan sifat-sifat ketuhanan. Keinginannya adalah keinginan Tuhan dalam bentuk sharî'ah yang diberikan Tuhan. Kehendaknya sesuai dengan kehendak Tuhan sebagaimana tercermin dalam doa *iftitâḥ*. Yang diinginkan adalah Tuhan itu sendiri. Dalam kondisi ini dia dianggap sebagai kelompok *fanâ' 'an irâdat al-sawiy*.

Kesadaran kedua sufi ini memberikan implikasi besar dalam spiritualitas kaum. Pengalaman akan penyaksiannya saat mengalami *fanâ'* membekas dalam kesadaran keduanya. Dalam kesadaran sebagai makhluk dia selalu menyaksikan keberadaan Allah. Makhluk dipandangnya sebagai cerminan dari Sang *Khâliq*. Seiring dengan mata kepalanya melihat makhluk mata hatinya menyaksikan Sang *Khâliq*. Sebagaimana makhluk yang merupakan cerminan Sang *Khâliq*, maka diteguhkannya tentang keesaan Khaliq. Kondisi ini yang disebut dengan *al-fanâ' 'an shuhûd al-sawiy* atau dalam istilah lain disebut dengan *waḥdat al-shuhûd*.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

BAB 5
MA 'RIFAT DALAM MAZHAB TASAWUF SALAFÎ

> *"Barangsiapa mengikuti fiqh namun tidak bertasawuf, maka dia telah fâsiq. Barangsiapa yang bertasawuf dan tidak mengikuti fiqh, maka dia telah zindiq. Barangsiapa bertasawuf dan berpegang pada fiqh, maka dia mencapai hakikat…".*

Tasawuf salafi adalah tasawuf yang dinisbahkan pada golongan salaf. Kelompok ini meyakini bahwa Ahmad bin Hanbal adalah pelopor mazhab tasawuf ini. Berikutnya al-Harawî, Ibn Taimiyah, dan Ibn al-Qayyim al-Jawzî. Meski mazhab ini dianggap ada sejak masa Imam Ahmad pada kenyataannya istilah tasawuf salafi ini baru muncul dalam studi akademik pada dasawarsa terakhir ini. Yang mengenalkan mazhab ini di antaranya adalah Musṭafâ Ḥilmî dan Abd al-Qâdir Maḥmûd. Di era modern ini beberapa kelompok menisbahkan diri mereka dengan tokoh-tokoh di atas dan menyebut mereka sebagai penganut paham neo-sufisme. Pendapat tersebut seperti yang sampaikan oleh Fazlur Rahman.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Yang masih diperdebatkan dalam masalah ini adalah maksud dari salaf itu sendiri. Al-Ghazâlî berpendapat bahwa golongan yang disebut dengan kaum salaf adalah para sahabat dan *al-tâbi'în*. Dia juga menegaskan bahwa mazhab yang paling benar mazhab mereka.[128] Sedangkan al-Bûṭi menyatakan bahwa yang disebut golongan salaf adalah para sahabat, *tabî'în*, dan *tabi' al-tâbi'în*.[129] Al-Bûṭî di sini berada pada dua sisi yang berbeda dengan al-Ghazâlî: *pertama*, dia menambahkan *tabi' al-tâbi'în* dalam klasifikasi salaf. *Kedua*, dia hanya menggunakan terma salaf untuk sebuah periode waktu tertentu sedangkan al-Ghazâlî meski tidak verbal menjelaskan bahwa salaf bukan hanya terma yang menunjuk pada sebuah periode masa tapi juga pada dogma dan manhaj. Dan dalam pembahasan ini tasawuf salafi memiliki dogma dan *manhaj*nya sendiri.

Tasawuf salafî merupakan klasifikasi tasawuf yang muncul baru-baru ini. Tokoh-tokoh besar sufi-salafi sebagaimana yang disebutkan oleh Muṣtafâ Ḥilmî adalah al-Harawî al-Anṣârî (1088 M), 'Abd al-Qâdir al-Jîlânî (1165 M), Ibn al-Qayyim al-Jawzî (1350 M), dan Ibn Rajab (1392 M). Ḥilmî tidak memasukkan Ibn Taimiyah sebagai tokoh sufi-salafi.[130] Pandangan Ibn *Taymiyah wa al-Taṣawwuf* ini yang tidak memasukkan *Shaykh al-Islâm* sebagai tokoh sufi-salafi berbeda dengan Hisyam Kabbânî yang secara tegas menyebut *Shaykh al-Islâm*

[128] 'Isâ b. Nâṣir al-Daraibiy, "Min Ma'âl al-Taisîr fî Tafsîr al-Salaf" dalam *Majallat al-Buḥûth wa al-Dirâsât al-Qura'âniah*, edisi II, 106-107.

[129] Dia menambahkan bahwa salaf menurutnya adalah klasifikasi waktu atau periode masa bukan sebagai dogma dan manhaj tertentu. hal ini yang banyak dikritik oleh kelompok-kelompok yang berafiliasi pada golongan salaf tersebut.

[130] Muṣṭafâ Ḥilmî, *Ibn Taymiyah wa al-Tasawwuf* (Aleksandria: Dâr al-Da'wah, cet. 2, 1982), 23.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

sebagai tokoh sufi-salafi dan salah satu murid dari ‘Abd al-Qâdir al-Jîlânî.

Tidak banyak akademisi yang mengulas klasifikasi tasawuf salafi ini. Mereka yang pernah menglasifikasi mazhab sufi di antaranya Muṣṭafâ Ḥilmî[131] dan ‘Abd al-Qâdir Maḥmûd. Dalam kajian mereka, tasawuf salafî memiliki akar yang panjang dalam sejarah studi Islam. Keberadaan tasawuf salafî ini telah ada sezaman dengan tasawuf Sunnî. Artinya, tasawuf salafî sudah eksis sebelum munculnya tasawuf mazhab falsafî. Klasifikasi terakhir ini yang menarik perhatian para intelektual dan sarjanawan dan sedikit banyak menutupi keberadaan tasawuf salafî.

Secara periodik, Maḥmûd membagi tasawuf salafî dalam tiga periode. Periode *pertama* dimulai dari madrasah Muqâtilîyah yang dinisbatkan pada seorang ahli tafsir yang bernama Muqâtil b. Sulaymân (w. 150 H) yang hidup satu masa dengan Ja‘far al-Ṣâdiq (w. 148 H), Abû Ḥanîfah (w. 150 H).[132] Kelompok kedua yakni kelompok era pertengahan. Tokoh tasawuf salafî yang paling dikenal pada era ini adalah Imâm Mâlik (w. 179 H), seorang ahli fiqh dan sufi,[133] yang dikenal dengan kata-katanya: “Barangsiapa mengikuti fiqh namun tidak bertasawuf, maka dia telah *fâsiq*. Barangsiapa yang bertasawuf dan tidak mengikuti fiqh, maka dia telah *zindiq*. Barangsiapa berta-sawuf dan berpegang pada fiqh, maka dia mencapai hakikat…”. Perio-de akhir adalah periode al-Harawî yang nama lengkapnya Abû Ismâ‘îl

[131] Di antara karya Muṣṭafâ Ḥilmî yang berbicara tentang tasawuf Salafî adalah *Al-Taṣawwuf wa al-Ittijâh al-Salafî fi al-‘Aṣr al-Ḥadîth* dan *Ibn Taymîyah wa al-Taṣawwuf*.
[132] Ibid., 84.
[133] Ibid., 92.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

'Abd Allâh bin Muḥammad al-Anṣârî al-Harawî (w. 481 H).[134] karya terbesar yang ditinggalkannya adalah *Manâzil al-Sâ'irîn ilâ Rabb al-'Alamîn*. Kitab ini dipandang sebagai rekaman lengkap tentang tasawuf salafî.[135] Setelah era ini muncul tokoh-tokoh besar seperti Ibn Taymîyah (w. 728 H) dan muridnya Ibn al-Qayyim al-Jawzîyah.[136] Yang menarik dicatat di sini, Maḥmûd tidak memposisikan Ibn Ḥanbâl sebagai tokoh kunci kelompok ini meski al-Harawî sering menegaskan dirinya sebagai pengikut Ibn Ḥanbâl.

Sebagaimana disebutkan di atas bahwa karya al-Harawî berjudul *Manâzil al-Sâ'irin*, yang yang dikomentari Ibn al-Qayyim al-Jawzîyah melalui karyanya yang berjudul *Madârij al-Sâlikîn fî Ma'rifat Iyyâk Na'bud wa Iyyâk Nasta'în*, dapat disebut sebagai rekaman lengkap mazhab tasawuf salafî. Karenanya—dalam pembahasan ini—pemikiran al-Harawî sangat relevan untuk dikaji sebagai potret yang dapat menggambarkan karakteristik tasawuf salafî.

Al-Harawî adalah sufi salafî yang memiliki daya tarik tersendiri. Karenanya, tokoh ini banyak dikaji dan dikomentari, bukan hanya oleh para tokoh sezamannya namun juga oleh para pemikir sesudahnya. Tokoh ini pada satu sisi dianggap sebagai sufi besar salafî, namun pada

---

[134] Setelah al-Harawî tokoh yang diklaim sebagai tokoh besar sufi Salafî adalah 'Abd al-Qâdir al-Jîlânî (w. 561 H). Muṣṭafâ Ḥilmî, *al-Taṣawwuf wa al-Ittijâh al-Salafî fî al-'Aṣr al-Hadîth* (Aleksandria: Dâr al-Da'wah li al-Tab' wa al-Nashr wa al-Tawzî', t.th.), 3.

[135] Ibid., 103.

[136] al-Harawî adalah sosok yang fenomenal dan karyanya banyak diteliti dan ditafsirkan oleh berbagai pihak. Seperti al-Qashânî yang mengaitkan doktrin al-Harawî dengan madrasah Ibn 'Arabî sehingga Ibn Taymîyah gemar melancarkan kritik-kritik yang menyerang al-Harawî. Akan tetapi, kritik-kritik Ibn Taymîyah pada al-Harawî justru dijawab oleh Ibn al-Qayyim murid dari Ibn Taymîyah sendiri. Ibid., 107.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

sisi yang lain dia juga menuai banyak kritik dari sebagian penerusnya. Seakan-akan keberadaannya sebagai sufi salafî sedikit banyak diragukan. Hal tersebut nampak dalam pernyataan al-Harawî yang lebih mirip dikatakan sebagai sebuah pembelaan demi meneguhkan posisinya sebagai penganut mazhab salafî. Dia berkata:

أنا حنبلي ما حييت وإن متّ فوصيّتي للنّاس ان يتحنبلوا.[137]

> "Aku adalah (pengikut) Ḥanbalî selama aku hidup dan jika aku mati, maka wasiatku pada manusia agar menjadi pengikut (Imam) Ibn Ḥanbal".[138]

Salah satu pengkritik keras al-Harawî al-Anṣârî adalah Ibn Taymiyah. Pada persoalan *al-fanâ'*, *Shaykh al-Islâm* mengkritik dan menolak keras doktrin al-Harawî karena menurutnya doktrin tersebut cenderung falsafî dan mengarah pada teologi Jabarîyah.[139] Pada akhirnya, polemik mengenai pandangan dua tokoh sufi salafî tersebut dapat dikompromikan oleh murid utama Ibn Taymîyah sendiri yakni Ibn al-Qayyim al-Jawzî. Al-Jawzî berhasil menunjukkan konsistensi al-Harawî sebagai sufi salafî. Dia mana ia tidak menafsirkan ala mazhab

---

[137] Ḥilmî, *al-Taṣawwuf*, 10.

[138] Imâm Ibn Ḥanbal dalam pandangan Farîd al-Dîn al-'Aṭṭâr adalah imam agama dan sunnah, sosok panutan dalam mazhab dan *millah*, ahli *dirâyah*, mengutamakan akhirat, dan sangat *warâ'*. Tidak ada seorang pun yang dapat menempati posisinya dalam ilmu ḥadîth, dalam warâ', *riyâḍah*, dan karamah. Doa-doanya dikabulkan. Farîd al-Dîn al-'Aṭṭâr, *Tadhkirat al-Awliyâ'*, terj. Munâl al-Yumnâ 'Abd al-Azîz, Vol. 1 (Kairo: al-Hay'ah al-Miṣrîyah al-'Âmmah, 2006), 453.

[139] Ibn Taymîyah memandang bahwa definisi al-Harawî bahwa *al-fanâ'* disebabkan oleh lemahnya akal dan karenanya sulit membedakan antara hamba dan Tuhannya cenderung sama dengan definisi para sufi Falsafî. Lebih dari itu, Ibn Taymîyah juga menemukan bahwa konsep *fanâ'* al-Harawî mengabaikan pembedaan antara perkara-perkara yang dicintai Allah dan yang dibenci-Nya. Ini yang kemudian dipandang sebagai pemikiran yang memiliki kecenderungan Jabarîyah. Ibid., 12-13.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Ḥanbalî yang cenderung menerima ayat-ayat secara literal. Dia tidak menafsirkan *al-fanâ'* sebagaimana para sufi falsafî dalam pengertian hilangnya ego (kesadaran) *sâlik* karena tenggelam dalam kesadaran Tuhan.

Hal tersebut ditunjukkan oleh al-Jawzî dalam penafsiran al-Harawî pada beberapa ayat al-Qur'ân. Dengan mengutip *Manâzil al-Sâ'irîn*, pada bab *al-fanâ*, al-Jawzî menyatakan al-Harawî menafsirkan *al-fanâ'* (*fân*) pada ayat al-Qur'ân yang artinya: "Segala sesuatu akan sirna dan yang kekal hanyalah *Wajh Allâh* yang memiliki keagungan dan kemuliaan",[140] sebagai "kehancuran fisik dan ketiadaan". Pada saatnya segala sesuatu termasuk bangsa manusia akan binasa. Hanya ada satu yang kekal, Allah. Menurutnya, penafsiran ini sangat relevan karena memiliki korelasi dengan ayat-ayat lain yang meneguhkannya. Di antara ayat-ayat tersebut adalah firman Allah yang artinya: "Sesungguhnya engkau adalah mayat dan mereka juga mayat",[141] dan firman Allah yang artinya, "Setiap jiwa akan merasakan kematian"[142]

Apa yang dilakukan oleh al-Jawzî tersebut dapat dikatakan sebagai upaya mendamaikan pandangan dua sufi salafî sekaligus menempatkan dan mengukuhkan pemikiran al-Harawî pada wilayah tasawuf salafî. Al-Harawî tidak pada posisi salah satu dari mazhab *al-ḥulûl*, *al-ittiḥâd*, dan *waḥdat al-wujûd* sebagaimana dituduhkan padanya. Berikut pandangan al-Harawî terkait dengan persoalan *al-fanâ'*, *al-baqâ'* dan makrifat.

[140] Q.S. al-Raḥmân: 26-27
[141] Q.S. al-Zumâr [39]: 30.
[142] Q.S. 'Âli Imrân [3]: 185 dan Q.S. al-Anbiyâ' [21]: 35.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

1. *Al-Fanâ'* dan *al-Baqâ'*

Al-fanâ' adalah salah satu bagian penting untuk memahami makrifat tasawuf salafî. Sebagaimana diuraikaan sebelumnya, *fanâ'* adalah inti dari makrifat. *Fanâ'* adalah sebuah kondisi spiritual yang diraih seorang *salik* setelah berjuang (*mujâhadah*) dan berlatih (*riyâḍah*) rohani. *Fanâ'* merupakan pintu masuk menuju *baqâ'* sebagai sebuah fase spiritual pasca-fase *fanâ'*. Al-Harawî memandang bahwa *fanâ'* adalah salah satu dari empat unsur tasawuf yang disebutkan olehnya, yakni *al-ṣafâ'*, *al-wafâ'*, *al-fanâ'*, dan *al-baqâ'*.[143]

Menurut al-Harawî, *al-fanâ'* adalah hilangnya hati (kesadaran), keluar dari kesadaran pada makhluk, dan kebergantungan pada Zat yang Maha Tinggi dan Agung yang memiliki sifat kekal. Dengan redaksi berbeda, *al-fanâ'* adalah puncak ketergantungan pada Allah dan terputus dari apa pun dari selain Allah, dari berbagai aspek. Pandangan al-Harawî ini dapat dirujuk pada pernyataannya sebagaimana berikut:

الفناء في هذا الباب اضمحلال ما دون الحق علما ثمّ جحدا ثمّ حقّا.[144]

"*Al-fanâ'* dalam bab ini adalah kesirnaan selain Yang Maha Benar secara keilmuan, (kemudian) penolakan, dan (kemudian) kebenaran".

Dari definisi al-Harawî mengenai *al-fanâ'* di atas disimpulkan ada tiga fase dalam *al-fanâ'*. *Pertama* adalah fase "kesirnaan selain Yang Maha Benar secara keilmuan". Dalam fase ini, ilmu pada selain Allah (makhluk) akan hilang dari hati dan penyaksian. Esensi dari makhluk sebenarnya tetap ada namun ia hilang dalam penyaksian

[143] Ḥilmî, *al-Taṣawwuf*, 8.
[144] Maḥmûd, *al-Falsafah al-Ṣûfîyah*, 121.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

seorang hamba seakan-akan kembali tiada sebagaimana sebelum diadakan. Yang tersisa hanya *Wajh* Allâh yang Maha Agung dan Maha Mulia di hatinya. Terkadang seorang *sâlik* kembali pada ilmu dan penyaksiannya pada alam. Namun kembali mengangkatnya secara bertahap dengan menyinari akal dan hatinya sehingga dia tidak melihat Pencipta, *Rabb* selain Allah. Selain-Nya, tidak ada yang memberikan manfaat, kemudaratan, memberi atau menolak. Pada akhirnya, tidak ada yang layak untuk dicintai dan tunduk kepadanya selain Allah. segala sesuatu yang disembah selain Allah adalah *bâṭil*. Ini adalah yang disebut *tawhîd al-ʻilm*.[145]

Kedua, setelah martabat di atas yang disebut "kesirnaan selain Yang Maha Benar secara pengingkaran". Fase kedua ini, jika Allah mengangkat hamba yang berada *tawhîd al-ʻilm* pada derajat lebih tinggi maka Allah menunjukkan bahwa seluruh perbuatan kembali kepada Allah. Perbuatan-Nya (*afʻal*) kembali kepada nama-nama-Nya, dan nama-nama-Nya kembali pada sifat-sifat-Nya. Dengan keberadaan sifat-Nya dengan *dhat*-Nya seluruh penyaksian pada selain-Nya menjadi sirna. Karenanya, hamba yang berada dalam kondisi ini akan mengingkari sesuatu apapun dari dirinya selain Allah. Yang perlu dicatat pada derajat kedua ini bahwa maksud pengingkaran dalam pandangan al-Harawî sebagaimana dijelaskan oleh Ibn al-Qayyim bukan pengingkaran kaum ateis.

Ketiga, derajat setelah derajat pengingkaran selain Allah, yakni "kesirnaan selain Yang Maha Benar secara hakikat". Jika Allah mengangkatnya hamba dari derajat "kesirnaan selain Yang Maha Benar secara pengingkaran", ke derajat yang lebih tinggi, maka Allah

[145] Ibid.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

akan membuatnya menyaksikan bahwa keberadaan seluruh alam, *jawâhir* alam, penampakan alam, esensi alam dan sifat-sifatnya hanya dengan keberadaan Allah dan pengendalian-Nya. Tanpa pengendaliannya-Nya semua akan sirna.[146] Segala sesuatu ada melalui *sifât* dan *asmâ'*-Nya. Tidak ada wujud hakiki kecuali Allah. Artinya, satu-satu Wujud yang paling dibutuhkan secara mutlak adalah Allah. Segala sesuatu secara esensinya membutuhkan kepada-Nya. Tidak ada sesuatu pun yang berdiri sendiri sekejap apun tanpa-Nya.[147]

Tiga derajat *al-fanâ'* ini yang dijelaskan oleh al-Jawzî melalui teks-teks al-Harawî. Melalui teks di atas tersimpulkan bahwa dalam *al-fanâ'* terdapat awal dan akhir. Seorang dapat mencapai maqam *al-fanâ'* yang berbeda dari orang lain. Seorang yang mencapai maqam *al-fanâ'* pertama berpotensi menaiki derajat *al-fanâ'* kedua dan juga mungkin tetap dalam derajat *al-fanâ'* yang pertama. Hal tersebut bergantung anugerah yang diberikan oleh Allah sebagaimana dijelaskan oleh al-Jawzî pada uraian di atas.

Mengenai klasifikasi hamba yang berada dalam derajat *al-fanâ'* di atas diperjelas oleh al-Harawî sebagai berikut: *pertama*, hamba yang mencapai *al-fanâ'* tingkat pertama adalah mereka yang disebutnya sebagai *al-fanâ' ahl al-'ilm al-mutaḥaqqiq bih* (*fanâ'* ahli ilmu yang mencapai *fanâ'* dengan ilmu tersebut). *Kedua*, hamba yang mencapai *al-fanâ'* tingkat kedua adalah yang disebutnya *fanâ' ahl al-sulûk wa al-irâdah* (*fanâ' sâlik* dan pemilik kehendak). *Ketiga*, hamba yang mencapai *al-fanâ'* tingkat tingkat ketiga adalah *fanâ' ahl al-ma'rifah*

[146] Ibid., 120-121.
[147] Ibid., 121.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

al-makhlûqîn fî shuhûd al-Ḥaqq (*fanâ'* ahli makrifat yang diciptakan dalam penyaksian pada Yang Maha Benar).

Melalui uraian di atas dipahami bahwa bagian terpenting dari *al-fanâ'* yang dimaksudkan oleh al-Harawî adalah ketergantungan pada selain Allah. *Al-fanâ'* dalam bentuk ini berbeda dengan *al-fanâ'* yang berkembang dalam diskursus tasawuf Falsafî yang disebut dengan *al-ittiḥad*, *al-ḥulûl* dan semacamnya. Ibn al-Qayyim berhasil menjawab keraguan para tasawuf salafî akan keSalafîan al-Harawî sekaligus meneguhkan posisi al-Harawî sebagai sufi besar mazhab falsafî.

Mengenai permasalahan ini Ibn Taimiyah juga memberikan perhatian yang serius. Dalam *Fatâwâ* pada bab *al-Tasawwuf* dia menjelaskan kondisi *al-fanâ'* dan sikapnya tentang persoalan *al-sukr* (kemabukan) yang sering dinilai negatif oleh banyak kalangan. Menurutnya, kondisi *al-fanâ'* atau pun *al-sukr* yang mana *al-fânî* tidak lagi merasakan keberadaannya adalah kondisi yang dimaafkan (ditolelir). Dan kondisi itu lebih sempurna dibandingkan orang lainnya yang belum mencapai kondisi tersebut karena kurangnya iman ataupun kerasnya hati. Kondisi ketidaksadaran ini seperti kondisi Musa AS saat menyaksikan tajalli Allah. Dan yang lebih sempurna dari itu adalah kondisi Muḥammad SAW yang tidak berubah dengan penyaksian tersebut.[148]

2. Makrifat Tasawuf Salafî

Makrifat dalam pandangan al-Harawî tidak dapat dipisahkan dari konsep *al-fanâ'*. Keduanya adalah dua hal yang tidak terpisahkan.

[148] Ibn Taimiyah, *Majmû' Fatâwâ Shaykh al-Islâm Aḥmad b. Taimiyah*, 'Abd al-Raḥman b. Muḥammad Qâsim (ed.) (Madinah: Mujamma' al-Malik Fahd li Ṭibâ'ah al-Muṣḥaf al-Sharîf, 2004), 12-13.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Sebagaimana tersimpul di atas bahwa *al-fanâ'* menurut al-Harâwî hilangnya hati dari ketergantungan kepada selain Allah. Dia satu-satunya tempat bergantung.

Secara kebahasaan, makrifat menurut al-Harawî adalah *iḥâṭah bi 'ayn al-shay' kamâ huw* (memahami esensi sesuatu sebagaimana adanya). Penjelasan dari definisi tersebut bahwa makrifat ini memiliki tiga tingkatan. Dalam hubungannya dengan makrifat tersebut, potensi makhluk terbagi dalam tiga kelompok: tingkatan *pertama*, makrifat sifat dan *nu'ût*. Pada makrifat ini sifat dari zat seperti *'ilm* (ilmu), *irâdah* (kehendak), dan *qudrah* (kuasa) Allah yang bersifat *qadîm* dibedakan dari sifat aksi (*ṣifât al-fi'l*) seperti *al-Khâliq* (Pencipta), *al-Razzâq* (Pemberi rejeki), dan *al-Mu'ṭi* (Pemberi). Tujuan dalam pembedaan ini adalah untuk menegaskan sifat zat yang bersifat azali. Sifat tersebut berbeda dengan sifat aksi (*sifât al-fi'l*) yang bersifat *ḥadîth* (baru).

Kedua, makrifat tentang zat tanpa membedakan antara sifat dan zat. Makrifat jenis ini terjadi dengan beberapa kondisi, yakni adanya *'ilm al-jam'* (ilmu penyatuan), kemurnian *al-fanâ'*, kesempurnaan dengan *'ayn al-baqâ'* (mata keabadian), dan keistimewaan dengan *'ayn al-jam'* (mata penyatuan). Makrifat ini adalah makrifat pada tingkat kedua. Dalam kondisi ini seorang tidak dapat lagi memisahkan antara zat-Nya dan sifat-sifat-Nya. Sufi tenggelam dengan penyaksian zat-Nya dan melupakan segalanya.

Ketiga, makrifat yang tenggelam dalam lautan makrifat itu sendiri yang tidak dicapai oleh pembuktian.[149] Pada masalah ini terdapat tiga pilar: (1) *mushâhadat al-qurb* (penyaksian tentang kedekatan), (2) *al-ṣu'ûd 'an al-'ilm* (naik dari ilmu); dia tidak lagi bermakrifat

[149] Ibid., 123.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

dengan ilmunya; dan (3) *muṭâla'at al-jam'* (penyaksian akan penyatuan). Makrifat ini adalah makrifat kelompok *khâṣat al-khâṣah* (sangat istimewa). Makrifat ini paling tinggi dibanding dua sebelumnya. Karena kedua makrifat sebelumnya masih terikat dengan wasilah dan bukti dengan harapan dapat *wuṣûl*. Ahli makrifat dalam derajat ini tenggelam dengan apa yang dianugerahkan Allah kepadanya, sehingga mereka absen (*ghâb*) dari permintaannya dan sebab-sebab kedekatan kepada-Nya karena sibuk dengan makrifatnya.[150]

Puncak dari derajat makrifat al-Harâwî ini memiliki kemiripan dengan pandangan al-Ghazâlî mengenai *al-fanâ'*. Para ahli *al-fanâ'* menurut al-Jîlânî, sebagaimana dikutip oleh Musṭafâ Ḥilmî dari karya *Futûḥ al-Ghayb* karya al-Jîlânî, digambarkan sebagai berikut:

> **فنوا عن الخلق والهوى والإرادة والمنى، فوصلوا إلى الملك الأعلى (ويعني بالوصول الى الله) الخروج عن الخلق والهوى والإرادة والمنى.**[151]
>
> Artinya:"mereka fana dari makhluk, nafsu, kehendak, dan angan-angan sehingga mereka sampai pada Penguasa Tertinggi (Allah) dan makna dari *wuṣûl* adalah keluar dari makhluk, nafsu, kehendak, dan angan-angan".

Al-Jîlânî menambahkan, cara untuk *wuṣûl* pada *maqâm al-fanâ'* seorang salik harus tidak lagi memiliki kehendak (*irâdah*) nafsunya dan menghendaki apa yang dikehendaki oleh Allah.[152] Jika demikian dapat disimpulkan bahwa *al-fanâ'* menurut sufi salafî adalah *al-fanâ'* dari hawa nafsu, dan di sisi yang lain melaksanakan perintah sharî'ah dan

[150] Ibid., 125.
[151] Ibid., 25.
[152] Ibid., 26.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

menjauhi larangannya.[153] Dalam bahasa lain menurut klasifikasi *al-fanâ'* Ibrâhîm adalah *al-fanâ' 'an irâdat al-sawiy* (fana dari keinginan selain Allah).

Pendapat al-Jilânî ini sangat penting mengingat bahwa al-Jîlânî adalah salah satu tokoh sufi salafî yang sangat penting dalam klaim tasawuf salafî. Dia adalah sosok yang sangat ditokohkan selain al-Harâwî. Lebih dari itu, al-Jîlânî memiliki pengaruh yang sangat penting pada tokoh-tokoh sufi salafî setelahnya seperti Ibn Taymîyah. Ibn Taymîyah yang dianggap sebagai figur utama tasawuf salafî melahirkan murid-murid hebat dan menonjol, di antaranya adalah Ibn al-Qayyim al-Jawzîyah.

3. Fenomena Ibn Taymîyah dan Problem Teologis Tasawuf Salafî

Ibn Taymîyah adalah tokoh yang banyak menarik perhatian banyak kalangan. Begitu juga dalam hubungannya dengan tasawuf. Kadang dia disebut sebagai *stark of enemies* (musuh utama) para sufi karena kritik pedasnya pada banyak kalangan. Baik kalangan teolog, filosof, *fuqahâ'* maupun tasawuf.[154] Di bidang tasawuf, tokoh-tokoh sufi dari beragam golongan ia kritik baik tokoh sufi-sunnî seperti al-Ghazâlî maupun tokoh sufi-salafi seperti al-Harawî dan 'Abd al-Qâdir al-Jîlânî. Dan kritik sangat keras dilayangkannya pada tokoh-tokoh tasawuf falsafi seperti al-Ḥallâj, Ibn 'Arabî, dan Suhrâwardî al-Maqtûl.[155]

Dari sudut pandang yang lain dia juga disebut sebagai seorang sufi. Tepatnya, tokoh besar sufi salafî. Ibn Taymiyah bukan hanya

[153] Ibid., 27.
[154] Ḥilmî, *Ibn Taymiyah wa al-Taṣawwuf*, 309.
[155] Ibid., 5.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

seorang pangamat namun juga seorang pelaku. Dia juga membahas diskursus sufisme seperti *al-fanâ'*, *al-baqâ'* atau *maqâmât* dan *aḥwâl* yang disebutnya dengan *a'mâl al-qulûb* (perbuatan-perbuatan hati).[156] Sosok seperti Ibn Taymîyah tersebut—meminjam istilah Elizabeth Sirriyeh—dikategorikan sebagai sufi dan antisufi.[157]

Ibn Taymîyah sering digunakan *entry point* dari kajian tasawuf salafî.[158] Saat keberadaan dipandang sebagai antisufi, maka diskursus tasawuf salafî. Sebaliknya, jika tesis bahwa Ibn Taymîyah adalah seorang sufi maka diskursus tasawuf salafî akan diterima. Persoalan ini berkembang panjang dan, singkatnya, penulis sependapat dengan Hishâm Kabbânî bahwa Ibn Taymîyah adalah seorang sufi. Keberadaannya sebagai sufi sering disembunyikan oleh generasi salafî setelahnya hingga kesufiannya tidak diketahui. Lebih dari itu, citra Salafînya sengaja dikuatkan dalam tujuan tersebut.[159]

Sejarah mencatat bahwa pemikiran Ibn Taymîyah dalam bertasawuf sangat dipengaruhi oleh 'Abd al-Qâdir al-Jilânî (561 H). Tasawuf al-Jîlânî menempati tempat istimewa, sehingga ia pun menjadi murid

---

[156] Ibn Taimiyah memiliki tafsir *dhawqi* (tafsir sufi) tentang *a'mâl al-qulûb* (perbuatan-perbuatan hati). Ibid.

[157] Istilah sufi dan antisufi ini dikenalkan oleh Elizabeth Sirriyeh seorang pakar sufisme dari *University of Leeds*, untuk menggambarkan bahwa fenomena sufi sering memunculkan antisufi. Sirriyeh mencontohkan pada Muḥammad Abduh, seorang pengikut tarekat Shâdhiliyah yang mengritik fenomena tarekat di zamannya. Pun M. Rashîd Riḍa, pengikut Naqsabandiyah yang juga banyak mengritik perilaku tarekat di zamannya. Lihat Elizabeth Sirriyeh, *Sufi dan Anti-Sufi*, terj. Ade Alimah (Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2003), 257-258.

[158] Ibn Taymiyah dianggap sebagai profil apa yang sekarang disebut dengan "Al-Salafiyah". Al-Bûṭî, *Al-Salafiyah*, 187.

[159] Muhammad Hisyam Kabbani, *Tasawuf dan Ihsan*, terj. A. Syamsu Rizal (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2015), 127.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

dan mengikuti tarekat al-Qâdirîyah. Dia juga menggunakan *khirqah* (mantel) kewalian dari tarekat tersebut. Ibn Taymîyah menerima *khirqah*, atau mantel otoritas Qâdirîyah dari 'Abd al-Qâdir al-Jîlânî, melalui satu rantai yang terdiri dari tiga shaykh. Rantai tersebut tersebut secara berurutan adalah 1). Abû 'Umar b. Qudâmah (w.607 H); 2). Muwaffaq al-Dîn b. Qudâmah (w. 620 H); dan 3). Ibn Abî 'Umar b. Qudâmah (w.682) H). Mata rantai ini yang diakui merupakan sumber rujukan yang diakui dalam mazhab Ḥanbalî.[160]

Dalam catatan Yûsuf b. 'Abd al-Hâdî al-Hanbalî, Ibn Taymîyah dimasukkan dalam sebuah silsilah spiritual (sanad tarekat) bersama ulama-ulama Hanbalî terkenal lainnya. Mata rantai silsilah ini secara berurutan antara lain:

1. 'Abd al-Qâdir al-Jîlânî (w. 561 H.)
2. Abû 'Umar b. Qudâmah (w.607 H)
3. Muwaffaq al-Dîn b. Qudâmah (w. 620 H)
4. Ibn Abî 'Umar b. Qudâmah (w.682) H)
5. Ibn Taymîyah (w. 728 H)
6. Ibn al-Qayyim al-Jawzîyah (w. 751 H)
7. Ibn Rajab (w. 795 H).[161]

Upaya Ibn Taymîyah dalam bertasawuf telah menghidupkan warisan dari ajaran-ajaran al-Jîlânî dan menyebarkannya dengan cara memberikan komentar (*ta'lîq*) dan *sharḥ* serta dalam beberapa kesempatan berusaha meneguhkan pendapat-pendapat al-Jîlâni.[162] Ini dapat menjadi bukti tentang posisi tasawuf Ibn Taymîyah dan

[160] Kabbani, *Tasawuf*, 130.
[161] Ibid., 130-131.
[162] Ḥilmî, *al-Taṣawwuf*, 16.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

afiliasinya pada tarekat al-Qâdirîyah. Hal yang selalu dikutip oleh Ibn Taymîyah dari al-Jîlânî adalah ketegasannya menyatakan keharusan *sâlik* untuk selalu berpegang teguh pada *amr bi al-ma'rûf wa al-nahy 'an al-munkar* sampai dia mencapai *maqâm al-fanâ'*.[163]

Mengenai tasawuf salafî ini memang masih memiliki persoalan yang belum terselesaikan. Utamanya mengenai pandangan tokoh-tokohnya. Salah satu persoalan tasawuf salafî adalah problem teologis yang. Mereka diidentikkan dengan pandangan antropomorfistik sebagai pandangan yang sulit diterima oleh pandangan umum para teolog dan ahli fiqh. Label tersebut sering kali disandangkan pada pengikut Aḥmad b. Ḥanbal. Hal tersebut juga sempat disinggung oleh al-Ghazâlî dalam karyanya yang berjudul *Qânûn al-Ta'wîl* bahwa pengikut Aḥmad b. Ḥanbal (Ḥanâbilah) misalnya saat mereka menetapkan arah "atas" bagi Allah. Padahal menurut al-Ghazâlî, Dia tidak terkait dengan enam arah yang dipahami manusia dan tidak ada seorang pun ulama salaf yang berbicara tentang hal tersebut.[164] Ini artinya, sebagian Ḥanabilah menakwilkan ayat atau hadis yang tidak ditakwilkan oleh ulama salaf. Hal ini menjadi salah satu yang menyebabkan munculnya pandangan yang menilai kelompok tersebut memiliki kecenderungan antropomorfis.

Pendapat al-Ghazâlî ini mungkin hanya bentuk dari generalisasi yang diambil dari fenomena yang tampak pada sebagian pengikut Aḥmad b. Ḥanbal sehingga tidak dapat dikatakan sepenuhnya benar. Hal tersebut dikarenakan bahwa Aḥmad b. Ḥanbal dan para pengikutnya yang sering disebut salafiyah ini mengklaim memiliki

[163] Ibid.
[164] Al-Ghazâlî, *Tauhidullah Risalah ….*, 197-199.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

prinsip yang disebutkan oleh Muḥammad Sayyid al-Jalayan dalam karya *Qaḍiyat al-Ulûhiyah bayn al-Dîn wa al-Falsafah* dengan:

إثبات بلا تشبيه وتنزيه بلا تعطيل.[165]

"Penegasan tanpa penyerupaan dan pemurnian tanpa penafian."

Sejarah sebenarnya juga telah memberikan testimoni yang membantah dugaan antromorpisme Aḥmad b. Ḥanbal maupun Ibn Taimiyah yang dianggap sebagai tokoh-tokoh sentral kaum salafî. Testimoni yang membantah pandangan antromorpisme Aḥmad b. Ḥanbal diberikan oleh Sarrî al-Saqâtî.[166] Mengenai sosok tersebut al-Saqatî berpendapat: "Aḥmad b. Ḥanbal adalah seorang yang selalu mendapatkan ujian. Saat hidupnya dia dizalimi oleh Mu'tazilah dan saat wafatnya dia dituduh sebagai Jahmîyah (antropomorfis). Dia bersih dari tuduhan-tuduhan ini.[167] Bukti yang lain adalah peristiwa saat anak Aḥmad b. Ḥanbal mengajar. Suatu ketika anaknya sedang menjelaskan ḥadîth *Khammar ṭînat Âdam bi yadih*. Anak Ibn Ḥanbal saat itu sudah mengeluarkan tangannya dari jubahnya untuk menjelaskan makna ḥadîth ini. Mengetahui hal tersebut, Ibn Ḥanbal berkata: "(Saat engkau menjelaskan) "Tangan Allah", jangan engkau menunjuk pada tanganmu".[168] Pandangan Farîd al-Dîn al-'Aṭṭâr menepis pandangan teologis Ibn Ḥanbal yang selama ini dipandang sebagai

---

[165] Muḥammad Sayyid al-Jalayan, *Qaḍiyat al-Ulûhiyah bayn al-Dîn wa al-Falsafah "Ma' Taḥqîq Kitâb al-Tawhîd Li Ibn Taimiyah"* (Kairo: Dâr Qubâ' li al-Tibâ'ah wa al-Nashr wa al-Tawzî', 2001), 22-23.

[166] Dia adalah paman dari Abû al-Qâsim al-Junayd; ahli *mujâhadah*. Hatinya hidup dengan *mushaḥadah*. Seorang *sâlik* yang menyaksikan keagungan alam *Jabarût*. Seorang imam sufi pada zamannya. Al-'Aṭṭâr, *Tadhkirat*, 537.

[167] Ibid., 454.

[168] Kabbânî, *Tasawuf*, 453.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

antropromorfis. Bahkan secara tegas al-'Aṭṭar menyebutnya sebagai imam Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah.

Terkait dengan tuduhan bahwa Ibn Taimiyah adalah antropomorpis telah ditepis oleh banyak sarjanawan dan akademisi. Akar dari tuduhan tersebut adalah kisah Ibn Baṭuṭah dalam karyanya *Riḥlat Ibn Baṭuṭah*. Dalam karya tersebut dia menyatakan bahwa dia menyaksikan Ibn Taimiyah saat berkhutbah di masjid dan menjelaskan tentang turunnya Allah ke langit dunia sebagaimana turunnya dia dari mimbar masjid. Kisah ini ditolak oleh Muḥammad 'Abd al-Mun'in al-'Iryân dan Muṣṭafâ al-Qaṣṣâṣ dengan alasan bahwa Ibn Baṭûṭah tiba di Damaskus pada hari kamis, 9 Ramadan sedangkan Ibn Taimiyah dipenjara di benteng Damaskus—sebagaimana disepakati oleh para sejarawan—pada hari senen, 16 Sya'ban.[169]

Dari kasus Ibn Ḥanbal dan Ibn Taymîyah dapat ditarik benang merah bahwa persoalan yang pada kelanjutan membedakan mazhab-mazhab tasawuf bukan dalam aspek makrifat sebagai pencapaian spiritual yang dicapai melalui *dhawq* (cita-rasa spiritual). Akan tetapi, lebih disebabkan oleh persoalan-persoalan lainnya seperti aspek teologi, fiqh, dan kajian keislaman lain. Sedangkan dalam persoalan tasawuf, sebagaimana disampaikan oleh Maḥmûd, tasawuf salafî memiliki kedekatan dengan tasawuf Sunnî.[170] Dalam beberapa kasus,

[169] Ibn Baṭuṭah, Riḥlat Ibn Baṭuṭah, *Tuḥfat al-Nuẓẓâr fi Gharâ'ib al-Amṣâr wa 'Ajâ'ib al-Asfâr* (Beirut: Dâr Iḥyâ' al-'Ulûm, vol. I, cet. I, 1987), 111-112.

[170] Hal tersebut dapat dilihat dari prinsip-prinsip tentang makrifat dan *fanâ*' yang mana al-Harâwî maupun al-Jîlânî menolak sufi memaknai tauhid yang dimaknai dengan ketenggelaman dan kesirnaan. Seorang sufi harus kembali pada realitas kehidupan di dunia ini untuk menyempurnakan tugas mulia di bumi sebagai pewaris ilmu para Nabi dan sharî'ahnya. Maḥmûd, *al-Falsafah*, 126-127.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

kondisi sosial dan politik juga dianggap menjadi pemicu utama perbedaan-perbedaan tersebut.[171]

[171] Hisham Kabbâni menyatakan kontestasi pemikiran antara Ibn Taymîyah dan Ibn 'Aṭâ' Allâh tidak terlepas dari "campur tangan" pangeran-pangeran Mamlûk yang memperebutkan pengaruh dan dukungan untuk mendapatkan kekuasaan. Oleh karena itu terdapat nuansa politis dalam konfrontasi tersebut. Kabbani, *Tasawuf dan Ihsan*, 104-105.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

BAB 6
IBN ‘AṬÂ ’ALLAH: GURU RAKYAT JELATA HINGGA PENGUASA

> *Sebagai sufi dan faqîh, tentu dia sangat memahami bahwa kewajiban terpentingnya kepada para sultan adalah al-amr bi al-ma‘rûf dan al-nahy ‘an al-munkâr.*

Ibn ‘Aṭâ ’Allah memiliki peran dakwah yang sangat penting di Mesir. Baik di kalangan ahli fiqih, kelompok sufi, masyarakat awam, dan juga kelompok penguasa dan bangsawan. Sebagai seorang ulama yang disegani dia dapat masuk pada komunitas eksklusif kalangan penguasa, bangsawan, dan juga militer untuk menyampaikan dakwah-nya. Hal ini adalah prestasi yang luar biasa untuk sebuah aktifitas yang berada di sebuah negeri yang dikenal sebagai *the land of paradox*. Negeri yang diliputi banyak permasalahan dan pertikaian.

Mesir mempunyai catatan panjang dalam sejarah dunia. Ia dikenal sebagai *umm al-ḥaḍârah* (ibu peradaban). Sejarah mencatat bahwa peradaban Mesir mendahului Yunani yang dikenal melahirkan

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

banyak filsuf besar. Di negeri para Firaun tersebut banyak tokoh besar dan filsuf yang belajar atau dilahirkan. Thales, Phitagoras, dan Euclid Tercatat beberapa filsuf Yunani belajar di negeri Mesir. Filsuf yang berasal dari Mesir antara lain Plotin yang lahir di sebuah desa di Aleksandria. Dalam konteks sejarah Islam, para Nabi juga banyak dilahirkan atau menetap di negeri tersebut.

Di sisi lain, Mesir juga dikenal sebagai negeri yang penuh konflik. Sebutan terakhir tidak mengherankan karena Mesir memiliki sejarah panjang konflik kemanusiaan dan pertumpahan darah. Kehidupan pribumi Mesir berada di bawah pendudukan dan kepemimpinan yang berganti-ganti dari masa ke masa. Semenjak invasi Islam ke Mesir tercatat beberapa penguasa Muslim menguasai negeri tersebut. Maka dapat dibayangkan betapa berat tugas seorang ulama dan penasehat umat untuk dapat diterima oleh berbagai pihak dan selalu berada dalam rel agama dalam kondisi apapun.

Dirunut dalam sejarah, para penguasa Muslim yang menguasai Mesir sebagaimana berikut: *pertama*, kepemimpinan pada masa al-Khulafâ' al-Râshidûn yang berjalan kurang lebih dua puluh tahun (641-661 M). *Kedua*, kepemimpinan dinasti Umawîyah (661-750 M). *Ketiga*, kepemimpinan dinasti 'Abbâsîyah (750-868 M). *Keempat*, dinasti Ṭulûnîyah (868-905 M). Kepemimpinan dinasti 'Abbâsîyah (905-934 M). *Kelima*, kepemimpinan dinasti Ikhshîdîyah (934-969 M). *Keenam*, dinasti Faṭîmîyah (969-1171 M).[172] *Ketujuh*, kepemimpinan Nûr al-Dîn

[172] Usaha penaklukan dinasti Faṭimîyah ke Mesir telah dimulai sejak 301 H yang dilakukan oleh 'Ubayd Allah al-Mahdî. Usaha penguasa-penguasa dinasti Faṭimîyah untuk menguasai Mesir tidak berjalan mulus sampai pada akhirnya pada 358 H, Jawhar al-Ṣiqîlî datang ke Mesir bersama 100 ribu pasukan kavaleri sebagai utusan dari al-Mu'izz li Dîn Allah. Keberhasilan pasukan Faṭimîyah menguasai Mesir ini dikarenakan kondisi ekonomi-politik Mesir yang kacau balau. Disamping itu Jauhar

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Zankî Atâbak (1171-1174 M) dinasti Seljuk. *Kedelapan*, pemerintahan dinasti Ayyûbîyah (1174-1250 M). *Kesembilan*, kepemimpinan dinasti Mamâlîk al-Baḥrîyah (1250-1382 M) dan kepemimpinan dinasti Mamâlîk Burjîyah (1382-1392).[173]

Dari catatan sejarah ini dapat dipahami bahwa penduduk Mesir selama beberapa abad berada di bawah 'pendudukan'. Selama itu pula Mesir tidak dapat terlepas dari konflik kemanusiaan dan perebutan kekuasaan. Negeri itu tersebut diwarnai dengan pembelotan, pemberontakan, dan intervensi asing yang semuanya dalam rangka perebutan kekuasaan atau upaya melanggengkan kekuasaan di sana.[174] Dalam budaya dan kondisi seperti itu keadilan dan aturan sulit untuk ditegakkan.

Ibn 'Aṭâ 'Allah hidup pada masa dinasti *al-Mamâlîk al-Baḥrîyah* (648 H—784 H).[175] Mamâlik adalah bahasa Arab yang berarti budak-budak. Dari sudut etimologis ini kemudian istilah Mamâlik al-Baḥrîyah sebagai kerajaan Maritim yang dibangun oleh budak-budak—tepat-

---

al-Ṣiqîlî juga memberikan perjanjian jaminan keamanan kepada penduduk Mesir dan tidak memaksa mereka beralih ke mazhab Shî'ah. Lihat Tim Riset dan Studi Islam Mesir, *Ensiklopedi Sejarah Islam, Imperium Mongol Muslim, Negara Uthmâni, Muslim Asia Tenggara, Muslim Afrika*, terj. Arif Munandar Riswanto dkk. (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2013), 415-416

[173] Gawdah, *Mûjaz*, 249.

[174] Contoh dari ini adalah Nâṣir al-Dawlah al-Ḥusayn b. Ḥamdân al-Tughlubî dan 40.000 pasukan kavaleri kabilah Lawatah dan Arab Badui yang melakukan penyerbuan dari arah laut. Mereka merusak jembatan-jembatan dan canal-canal sehingga menyebabkan terhalangnya kedatangan bantuan logistik dari Kairo ke Fustat. Tim Riset dan Studi Islam Mesir, *Ensiklopedi Sejarah Islam*, 418.

[175] Dinasti al-Mamâlik (648 H-922 H) terbagi menjadi dua: *pertama*, Dinasti al-Mamâlik al-Baḥrîyah (648 H-784 H); dan *kedua*, Dinasti *al-Mamâlik al-Sharâkisah* atau *dawlat al-Mamâlik al-Burjîyah* (784 H-922 H). Tim Riset dan Studi Islam Mesir, *Ensiklopedi Sejarah Islam*, 479.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

nya mantan budak-budak al-Ṣâliḥ Najm al-Dîn Ayyûb (w. 1249 M), salah seorang sultan dinasti Ayyûbîyah. Dia membentuk korps militer dari budak-budak Turki dan ditempatkannya di sebuah barak dekat sungai Nil sehingga dikenal dengan Mamâlik al-Baḥrî.[176]

Khalifah al-Mu'taṣim adalah tokoh yang pertama yang membawa budak-budak Turki tersebut untuk memperkuat pepe-rangan-peperangannya, setelah kekhawatiran dengan ambisi pasu-kan-pasukannya dari bangsa Arab. Para budak ini dibeli sekaligus dibina semenjak usia belia. Mereka yang memiliki fisik dan kecerdasan yang baik dibeli dan dibina dengan ilmu-ilmu agama oleh para ulama. Saat dewasa mereka dilatih teknik dan strategi peperangan dan militer. Yang dianggap istimewa oleh mereka diangkat sebagai penga-wal pribadi para pimpinan atau para sultan.[177]

Sejarah dinasti Mamlûk ini terbilang unik yang mungkin tidak ada dalam sejarah Islam atau sejarah yang lain. Sebagaimana ditun-jukkan melalui namanya (Mamâlik), dinasti ini merupakan dinasti para budak, yang berasal dari berbagai suku dan bangsa, menciptakan satu tatanan oligarki militer di wilayah asing. Mereka juga bangga meng-gunakan nama "Mamâlik" meski mereka telah menjadi orang-orang merdeka terhormat.[178]

Para sultan-budak ini menegaskan kekuasaan mereka atas wilayah Suriah-Mesir yang sebelumnya dikuasai tentara Salib. Selama beberapa waktu mereka berhasil menahan laju serangan pasukan

[176] Bernard G. Weiss dan Arnold H. Green, *A Survey of Arab History* (Kairo: The American University in Kairo Press, 1990), 198.
[177] Hayat al-Taḥrîr, "al-Mamâlik" dalam *al-Mawsû'ah al-Islâmîyah al-'Âmmah* (Kairo: Wizârat al-Awqâf, Majlis al-'A'la li al-Shu'ûn al-Islâmîyah, 2001), 1361.
[178] Ibid., 1360.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Mongol pimpinan Hulagu dan Timurlenk. Kalau seandainya mereka gagal bertahan, tentu seluruh tatanan sejarah dan kebudayaan di Asia Barat dan Mesir tidak akan tersisa seperti yang ditemukan saat ini.[179]

Fondasi kekuasaan Mamlûk diinisiasi Shajarat al-Zurrî, janda al-Ṣâliḥ Ayyûb (w. 1249 M) dari dinasti Ayyûbîyah, yang tadinya seorang budak dari Turki atau Armenia. Awalnya ia adalah seorang pengurus rumah tangga, dan salah satu selir khalîfah al-Mu'taṣîm. Kemudian dia mengabdi pada Ṣâlih, khalifah yang membebaskannya setelah ia melahirkan anak laki-laki. *Sulṭânah* (ratu) ini memimpin selama delapan puluh hari. Ia menikah dengan 'Izz al-Dîn Aybak (sultan Mamlûk pertama) setelah panglima utama kerajaan (*atâbeg al-'askar*)[180] ditetapkan sebagai Sultan.

Para Mamlûk—termasuk al-Mâlik al-Ẓâhir Baybars al-Bunduqdârî (658 H-677 H/1260 H-1277 M)—sebenarnya tidak terlahir sebagai seorang Muslim. Mereka adalah budak-budak yang diperjual-belikan yang kemudian masuk Islam dan terkena wajib militer. Di ranah militer tersebut mereka justru mendapatkan posisi penting. Mereka dikenal sebagai saudara dari tombak dan pedang, ksatria jihad dan penjaga Islam.[181]

---

[179] Philip K. Hitti, *History of the Arabs*, terj. R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi (Jakarta: Serambi, 2013), 859.

[180] Atabeg adalah bahasa Turki yang digunakan untuk para pemimpin kuat pada masa Mamalik. Istilah ini juga digunakan untuk para pemimpin pasukan. Lihat Dewan Redaksi, *al-Mawsû'ah al-Islâmîyah al-'Âmmah* (Kairo: Wizârat al-Awqâf al-Majlis al-A'lâ li al-Shu'ûn al-Islâmîyah, 2001), 16.

[181] Hanna Taragan, "Doors That Open Meaning: Baybars Red Mosque at Safed" dalam Michail Winter and Amalia Levanoni (eds.), *The Mamluk in Egyptian and Syirian Politics and Society* (Leiden: Boston: Brill, 2004), 10.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Penelitian sejarah modern biasanya membagi pemerintahan otonomi Mamâlik di Mesir (648 H-923 H/1250 M-1517 M) menjadi dua periode. Periode *pertama* yakni periode orang-orang Turki atau yang disebut Mamâlik Baḥrîyah (648 H—784 H/1250 H-1382 H), yang didirikan oleh Ṣâliḥ Ayyûb dan para pengikutnya. Periode *kedua* adalah Circassian atau yang disebut Mamâlik Burjiah (784 H-923 H/1382 M-1517 M), yang didirikan oleh Qalâwûn (678 H-689 H/1279 H-1290 H).[182]

Semenjak didirikan, kesultanan ini masih belum cukup pantas disebut pemerintahan (*state*). Sendi-sendi pemerintahan tersebut baru tampak nyata pada masa al-Ẓâhir Baybars.[183] Dia yang *de facto* menjadi Mamlûk agung yang pertama.[184] Dia mulai membangun pemerintahan dan aparat-aparatnya. Dalam upaya membangun ekonomi, salah satu usahanya adalah mereka membuat mata uang koin yang kemudian disebutnya al-Ẓahirî dirham, sekaligus dan mengatur perputarannya.[185]

Kehidupan sosial-politik saat itu (pertengahan kedua abad 7 H) sangat kacau. Sewaktu kekuatan Mamlûk bangkit di Mesir (648

[182] Disebut Burjiah karena pada awalnya mereka ditempatkan di menara-menara benteng atau yang dalam bahasa Arab disebut dengan *al-burj*. Lihat Amalia Levanoni, *A Turning Point in Mamluk History, The Third Reign of al-Nâṣir Muḥammad Qalâwûn* (*1310-1314*) (Leiden; New York; Kŏln: Brill, 1995), 1-2.

[183] Menurut Rapoport, al-Zahir Baybars adalah pendiri negara Mamlûk yang sebenarnya. Lihat Yossef Rapoport, "Ibn Taymiyyah on Divorce Oath" dalam Michail Winter dan Amalia Levanoni (ed.), *The Mamluks in Egyptian and Syrian Politics and Society* (Leiden: E.J. Brill, 2003), 194.

[184] Hitti, *History of the Arabs*, 864.

[185] Warren C. Schultz, "The Circulation of Dirhams in Bahri Period" dalam Michail Winter and Amalia Levanoni (ed.), *The Mamluks in Egyptian and Syrian Politics and Society* (Leiden: E.J. Brill, 2003), 221.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

H/1250 M) mereka mengklaim gerakan mereka sebagai lanjutan reformasi sosial-politik yang dilakukan Sâliḥ Ayyûb (637 H—647 H/1240 M—1249 M). Reformasi ini dilakukan untuk merubah fondasi pemerintahan dinasti Ayyûbîyah dan mengeliminasi mereka. Sewaktu Sultan al-Ẓahir Baybars (658 H-676 H/1260 M-1277 M) mencapai kekuasaan,[186] terjadi *chaos* di wilayah-wilayah yang sebelumnya berada di bawah kontrol dinasti Ayyûbîyah. Peristiwa Itu terjadi sejak Mongol menghancurkan sendi-sendi pemerintahan di sana.

Sistem politik dinasti Mamlûk ini didasarkan pada kekuatan semata. Hukum rimba berlaku dalam pemerintahan saat itu. Siapa yang kuat dan mampu menyingkirkan rival-rivalnya, maka dia berhak mendapatkan singgasana dan kekuasaan. Sistem politik ini tercermin dalam peristiwa pembunuhan terhadap Shayf al-Dîn al-Quṭṭûs (657 H-658 H) yang dilakukan oleh Rukn al-Dîn Baybars al-Darqûqî. Sesaat setelah Baybars membunuh al-Quṭṭûs dia bersama kelompoknya melaporkan peristiwa pembunuhan yang dilakukannya tersebut kepada salah seorang pejabat Mamlûk yang bernama Aqtay. Aqtay pun bertanya kepada mereka: "Siapa di antara kalian yang membunuhnya (al-Quṭṭûs)?" Baybars menjawab: "Saya yang telah melakukan." Aqtay kemudian mengatakan: "Jadi, kamu (Baybars) yang menduduki singgasana dan menggantikannya (al-Quṭṭûs)."[187]

Sistem peralihan kekuasaan dan politik seperti ini berimplikasi pada instabilitas politik di Mesir. Huru-hara dan *chaos* terjadi seiring dengan munculnya tiga penguasa Mamlûk yang berbeda, selama 10

[186] Al-Zahir Baybars adalah pendiri dinasti Mamlûk yang sebenarnya. Lihat Yossef Rapoport, "Ibn Taymîyah on Divorce Oath" dalam Michail Winter and Amalia Levanoni (eds.), *The Mamluk in Egyptian and Syirian Politics and Society*, 194.
[187] Weiss dan Green, *A Survey of Arab History*, 199.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

tahun. Masing-masing dari penguasa ini mencapai singgasananya setelah membunuh penguasa Mamlûk sebelumnya. Tepatnya, penguasa Mamlûk sejak Shajarat al-Zurri (648 H—648 H) sampai Shayf al-Dîn al-Quṭṭûs (657 H—658 H).

Pola alih kuasa di atas melahirkan pola pemerintahan otoriter. Pola tersebut dilakukan oleh penguasa untuk mengeliminir kelompok-kelompok oposisi. Jalur diplomasi dan kompromi yang kurang diterapkan oleh penguasa melahirkan gerakan-gerakan *underground* dan makar di antara para-pemimpin dan tokoh yang menjadi pesaingnya. Ujung dari gerakan-gerakan itu tidak lain adalah kudeta, yang itu semua dipicu oleh ambisi mereka untuk meraih puncak kekuasaan.[188]

Krisis politik ini semakin bertambah dengan ancaman dari Mongol yang tidak kunjung berhenti sangat menyibukkan penguasa mamluk. Kondisi *chaos* ini tidak menyisakan kesempatan dan waktu bagi Sultan Mamlûk pertama untuk membangun aparat pemerintahan yang cukup untuk lahirnya negara Mamlûk yang kuat.[189]

Di sisi lain, bagi penduduk pribumi (rakyat Mesir), ambisi para pemimpin untuk mencapai singgasana kekuasaan dengan berbagai macam intriknya hanya semakin memperburuk kehidupan sosial, politik, ekonomi, dan keagaaman, yang telah mereka derita selama ini yang selalu berada dalam ancaman Mongol. Sebab, meskipun mongol telah dikalahkan dalam perang 'Ayn Jâlût, tidak mengindikasikan selesai perseteruan dua kekuatan yang berkuasa itu.[190]

---

[188] al-Taftâzânî, *Ibn 'Aṭâ' Allah*, 32.
[189] Amalia Levanoni, *A Turning …* 5.
[190] Weiss dan Green, *A Survey of Arab History*, 201.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Kembali pada dinasti Mamluk Bahri yang dibahas sebelumnya bahwa secara periodik penguasa dinasti tidak selalu menurun secara vertikal dalam arti dari bapak ke anak. Peralihan kekuasaan sering dalam arah horizontal dalam arti perpindahan dari penguasa kepada rival politik yang dapat menyingkirkannya. Secara periodik penguasa Mamluk Bahri sebagaimana yang tercantum dalam tabel berikut ini:

Tabel 2.1[191]

NAMA-NAMA SULTAN MAMALIK AL-BAḤRÎYAH (648 H-784 H)*		
No	Nama	Keterangan/Kekuasaan
1	Shajarat al-Zurrî	1250 M/Berkuasa 80 hari/dibunuh
2	al-Mu'izz Izz al-Dîn Aybak al-Turkimânî	1250 M/tewas terbunuh
3	al-Manṣûr Nuruddin Ali b. Aybâk	1257 M/dikudeta
4	al-Muẓaffar Sayf al-Dîn Quṭṭûs	1259-1260 M/tewas dibunuh
5	al-Ẓâhir Rukn al-Dîn Baybars al-Darqûqî	1260-1277 M/tewas dibunuh
6	al-Sa'îd Berke b. Baybars	1277-1279 M/digulingkan
7	al-'Âdil Badr al-Dîn	1279 M/dicopot
8	al-Manṣûr Sayf al-Dîn Qalâwûn	1279-1290 M/meninggal dunia
9	al-Ashrâf Khalîl b. Qalâwûn	1290 -1293 M /tewas dibunuh
10	al-Nâṣir Muḥammad b. Qalawûn (periode ke-I)	1293-1294 M/dikudeta

[191] Tim Riset dan Studi Islam Mesir, *Ensiklopedi Sejarah Islam*.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

11	‘Âdil Zayn al-Dîn	1294-1296 M/?
12	al-Manṣur Ḥisâm al-Dîn Lâcin	1296-1298 M/?
13	al-Nâṣir Muḥammad b. Qalawûn (periode ke-II)	1298-1308 M/dikudeta
14	al-Muẓaffar Rukn al-Dîn Baybars al-Jâshankîr	1308-1309 M
15	al-Nâṣir Muḥammad b. Qalawûn (periode ke-III)	1309-1341 M
16	al-Manṣûr Sayf al-Dîn Abu Bakr (putra al-Nâṣir Muḥammad)	1341 M/dicopot
17	al-Ashraf ‘Ala ‘al-Dîn Kajak (putra Al-Nâṣir Muḥammad)	1341-1342 M/dilengserkan
18	al-Nâṣir Shihâb al-Dîn Aḥmad (putra al-Nâṣir Muḥammad)	1342-1345 M/dikudeta
19	al-Kâmil Shayf al-Dîn Sha‘ban (putra al-Nâṣir Muḥammad)	1345-1346 M
20	al-Muẓaffar Zayn al-Dîn Ḥâjî (putra al-Nâṣir Muḥammad)	1346-1347 M/tewas dibunuh
21	al-Nâṣir al-Ḥasan b. Muḥammad (putra al-Nâṣir Muḥammad). Periode ke-I	1347-1351 M/dikudeta lalu diangkat kembali
22	al-Ṣâlih Ṣalâḥ al-Dîn	1351-1354 M (diturunkan)
23	al-Nâṣir al-Ḥasan (putra al-Nâṣir Muḥammad)	1354-1361 M (periode ke-II)
24	al-Manṣûr Ṣalâḥ al-Dîn Muḥammad b. Ḥajî	1361-1363 M (dikudeta)

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

25	al-Ashraf Nâṣir al-Dîn Sha'ban	1363-1376 M/tewas dibunuh
26	al-Manṣûr b. Ala' al-Dîn 'Alî Sha'ban	1376-1381 M (dicopot)
27	Al-Ṣâliḥ Ṣalâh al-Dîn Ḥâjî	1381-1382 M
*Kerajaan ini berdiri di bawah kekhalifahan 'Abbâsîyah di Mesir dan Syam		

Menurut Stanley Lane, di era pemerintahan Mamâlîk Baḥrîyah penduduk Mesir terbagi menjadi dua kelompok. *Pertama*, kelompok Mamâlîk yang terdiri dari kelompok kecil pemimpin-pemimpin militer yang menerapkan pola oligarki militer (*military oligarchy*). *Kedua*, masyarakat umum penduduk Mesir. Mereka adalah kelompok masyarakat yang tidak memiliki suara dalam pemerintahan negara.[192]

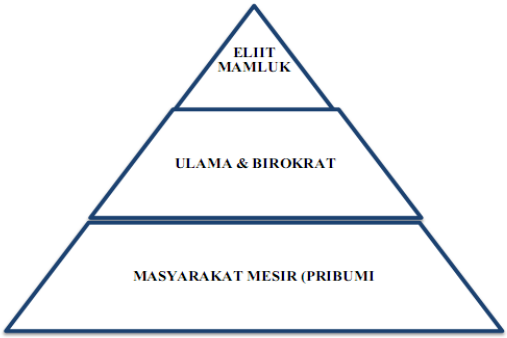
Al-Taftâzânî menambahkan kelompok ketiga dalam klasifikasi Stanley Lane yakni kelompok ulama baik yang berasal dari kalangan *fuqahâ'* ataupun sufi.[193] Kelompok ulama ini meskipun dari pribumi tapi mendapatkan penghormatan yang layak dari para raja otoriter saat itu. Mereka dianggap pelindung bagi rakyat Mesir dari otoritarianisme para penguasa Mamâlik saat itu. Karisma mereka di mata kaum Mamâlik menjadi berkah tersendiri dan dapat digunakan oleh para ulama ini untuk memberikan nasehat dan menegakkan kebaikan dan melarang pada kemungkaran.

[192] Stanley Lane and Poole, *A History of Egypt in the Middle Ages* (London: t.tp., 1901), 252-254.

[193] Scattolin dan Anwar, *al-Tajalliyât al-Rûḥîyah*, 637.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Gambar 2.1
Stata sosial Mesir pada dinasti Mamlûk versi al-Taftâzânî



Strata sosial di Mesir era dinasti Mamluk versi Abu Al-Wafa Al-Taftazani

Boaz Shoshan memiliki pandangan tidak jauh berbeda dengan Stanley dan al-Taftâzânî. Namun, memberikan gambaran lebih rinci tentang strata sosial di Mesir pada masa Mamlûk ini. Menurutnya, *social set-up* di Mesir terbagi menjadi empat. *Pertama*, elite Mamluk (pimpinan militer). *Kedua*, para ulama (*fuqahâ'* dan *sûfîyah*) dan birokrat. *Ketiga*, para saudagar dan kaum borjuis. *Keempat* adalah masyarakat umum (pribumi Mesir). Dia menambahkan kelompok baru (saudagar dan kaum borjuis) dalam klasifikasi yang dibuat oleh al-Taftâzâni.

Dalam gambaran psikologi penulis modern, jika digambarkan sebagai tubuh manusia, elite Mamlûk dianalogikan sebagai kepala Kairo. Elite Mamluk adalah para budak yang kemudian menjadi militer. Saat bersama dinasti Ayyûbîyah, Saljûqîyah, Ghaznavids dan lainnya, keberadaan para budak ini hanya dianggap sebagai pasukan atau yang biasa dikenal sebagai pasukan penjaga akidah. Saat bersama dinasti

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

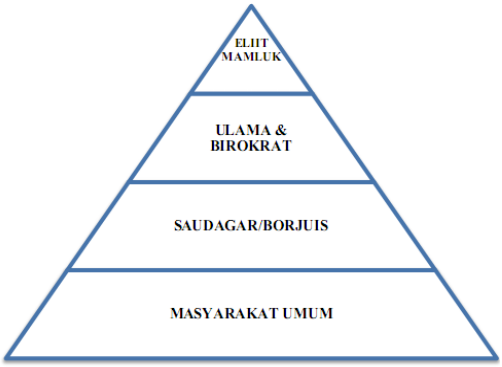
Ayyûbîyah mereka menjaga pemerintah yang berkuasa. Saat para mamluk berkuasa mereka yang mengontrol pemerintahan.[194]

Saat berkuasa para Mamlûk menerapkan gaya hidup dan etika *ala* kerajaan. Mereka terbiasa melakukan acara-acara seremonial *ala* kerajaan, menggunakan waktu khusus untuk berburu, berolahraga, bermain, dan berlomba. Adapun kelompok ulama dan birokrat adalah urat syaraf Mesir. Sedangkan kelompok saudagar dan borjuis adalah sistem sirkulasinya (*circulatory system*) dan sendi-sendi perekonomiannya. Yang terakhir adalah kelompok masyarakat umum—yang merupakan mayoritas. Mereka adalah daging dan darah Mesir.[195] Penduduk pribumi ini berprofesi sebagai pekerja tangan ahli seperti tukang kayu dan tukang batu. Mereka juga pembuat perabotan dari kulit binatang dan tanah liat, *retailler*, penjaga toko, dan lain sebagainya.[196]

[194] Levanoni, *A Turning Point*, 5.
[195] Shoshan, *Popular Culture*, 3.
[196] Ibid., 4.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Gambar 2.2
Stata sosial Mesir pada dinasti Mamlûk versi Boaz Shoshan



Strata sosial di Mesir era dinasti Mamluk versi Boaz Shoshan

Dari tiga pandangan di atas tidak satupun dari mereka yang menegasikan keberadaan para ulama dalam kancah pemerintahan dinasti Mamâlik Bahrîyah. Meski kecil dan berasal dari pribumi, mereka eksis dan dihormati serta disakralkan oleh penguasa Mamâlik Bahrîyah karena karisma, kesalehan, dan keilmuan yang mereka miliki.

Ibn ‘Aṭâ ’Allah termasuk kelompok ulama ini; kelompok ketiga menurut al-Taftâzâni dan kelompok kedua menurut Boaz Shoshan. Dia memerankan fungsinya sebagai penasehat para penguasa dan menyampaikan pendapatnya pada mereka apa adanya. Sebagai sufi dan *faqîh*, tentu dia sangat memahami bahwa kewajiban terpentingnya kepada para sultan adalah *al-amr bi al-ma‘rûf* dan *al-nahy ‘an al-munkâr*, betapa pun itu menyakitkan dan sangat tidak menguntungkannya. Dia juga mengarahkan mereka untuk menyayangi para fakir dan miskin dan memperingatkan mereka jika berbuat aniaya pada mereka.[197]

[197] al-Taftâzânî, *Ibn ‘Aṭâ’ Allah*, 33.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

BAB 7
IBN 'AṬÂ 'ALLAH: GURU SYARIAT DAN HAKIKAT

Ibn 'Aṭâ 'Allah adalah tokoh yang mendedikasikan kehidupannya untuk membina dan mengajarkan umat ilmu-ilmu ẓâhir dan ilmu-ilmu bâṭin.

Biografi Ibn 'Aṭâ 'Allah al-Sakandarî

Nama lengkap Ibn 'Aṭâ 'Allah al-Sakandarî adalah Aḥmad b. Muḥammad b. 'Abd al-Karîm b. 'Aṭa' Allah. Ia mempunyai beberapa julukan, antara lain: Tâj al-Dîn, Abû al-Faḍl, atau Abû al-'Abbâs. Ibn 'Aṭâ 'Allah kecil lahir dan tumbuh di Aleksandria, Mesir, pada pertengahan abad ke-7 H./ke-13 M, dan wafat di tempat yang sama pada tahun 709 H./1309 M.[198] Karena itu dia disebut al-Iskandarânî, al-Sakandarî atau al-Iskandarî.[199] Sebagian lain menambahkan kata al-

[198] Di muda Ibn 'Aṭâ' Allah, kota Aleksandria adalah tempat berkumpulnya guru sufi, *zawîyah-zawîyah*, dan pusat tarekat Shâdhilîyah. Lihat Boaz Shoshan, *Popular Culture in Medieval Kairo* (New York: Cambridge University Press, 2002), 13.

[199] Abû al-Wafâ' al-Ghanimî al-Taftâzânî, *Ibn 'Aṭâ' Allah al-Sakandarî wa Tasawwufuh* (Kairo: Maktabah al-Anglo al-Miṣriyah, Cet. Ke-2, 1969), 12.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Judhâmî yang di-*nisbah*-kan (keturunan) pada Judhâm, seorang suku Arab yang menetap di negeri Mesir pada waktu terjadinya penyerbuan awal terhadap dunia Islam.[200]

Ayahnya bernama Muḥammad b. 'Abd al-Karîm b. 'Aṭâ 'Allah yang hidup sezaman dengan Abû al-Ḥasan al-Shâdhilî, pendiri tarekat al-Shâdhilîyah. Kakeknya, Abû Muḥammad b. 'Abd al-Karîm b. 'Aṭâ 'Allah adalah pakar fiqh yang masyhur di zamannya sebagaiman yang disebutkan Ibn 'Aṭâ 'Allah *Laṭâif al-Minan*, meski ia tidak menyebutkan nama kakeknya secara langsung dalam kitab tersebut.

Ibn 'Aṭâ 'Allah menjalani fase-fase kehidupan yang cukup unik. Dia melewati satu perspektif ke perspektif yang lain. Secara umum kehidupan sang sufi dapat dibagi ke dalam tiga periode. Periode pertama dan kedua adalah kehidupan Ibn 'Aṭâ 'Allah saat berada di Aleksandria dan periode ketiga adalah kehidupannya di kota Kairo. Periode *pertama* adalah periode perkembangan sebelum tahun 674 H. Pada periode ini dia mempelajari berbagai ilmu keislaman seperti ilmu tafsir, ḥadîth, fiqh, *uṣûl al-fiqh* kepada guru-guru terbaik saat itu,[201] salah satunya adalah Nâṣir al-Dîn b. al-Munayyar.[202] Periode kedua adalah periode yang dimulai pada tahun 674 H, di mana pada periode ini Ibn 'Aṭâ 'Allah mendampingi gurunya, Abû al-'Abbâs al-

[200] Keturunan al-Judhâmî dalam silsilah lengkapnya menunjukkan sebagai keturunan keluarga Arab. Lihat Victor Danner, *Mistisisme Ibnu 'Atha'illah: Wacana Sufistik Kajian Kitab al-Hikam*, terj. Raudlon (Surabaya: Risalah Gusti, 1999), 7.

[201] Dia belajar ilmu nahwu kepada al-Muḥyî al-Mâzûnî, belajar ilmu ḥadîth kepada al-Hâfiz} Sharaf al-Dîn Abu Muḥammad 'Abd al-Mu'min b. Khalaf b. Abû al-Ḥasan, belajar *uṣûl al-fiqh*, ilmu kalam, filsafat dan logika kepada Muḥammad b. Maḥmûd b. Muḥammad b. 'Abbâd yang dikenal dengan Shams al-Dîn al-Aṣbahânî. Lihat al-Taftâzanî, *Ibn al-'Aṭâ' Allah*, 21.

[202] Nâṣir al-Dîn b. al-Munayyar (w. 683 H) adalah seorang Imam fiqh dan bahasa Arab di Iskandarîyah. Ibid., 20.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Mursî selama 12 tahun[203] sampai kepergiannya ke kota Kairo. Saat itu pula dia menjalani kehidupannya sebagai pengikut tarekat al-Shâdhilîyah. Periode ketiga adalah periode kepergiannya dari Aleksandria ke Kairo dan bermukim di Kairo sampai wafatnya di Kairo pada bulan Jumâda al-Akhîrah tahun 709 H. Periode ini dipandang sebagai periode kematangannya sebagai sufi dan *faqîh*.[204]

Dalam karyanya *Laṭâif al-Minan*, Ibn 'Aṭâ 'Allah membuat beberapa catatan penting dalam perjalanan hidupnya. Dalam kitab tersebut ia mengilustrasikan bahwa kehidupannya terbagi dalam tiga fase, antara lain: *pertama*, ia mengingkari dan memusuhi para sufi. Dia yang terdidik dan dikader sebagai ahli fiqh mazhab Mâlikî sangat fanatik dengan ilmu para *fuqahâ'*. Ironinya dia juga secara apriori terbawa dalam kebencian para ahli fiqh yang anti-tasawuf. Dalam kitab *Laṭâif al-Minan* tersebut ia mengisahkan betapa ia membenci Abû al-'Abbâs al-Mursî meski dia belum pernah berjumpa dan berkomunikasi dengan sufi tersebut secara langsung.

Di fase ini banyak tokoh sufi di Aleksandria yang terkenal dengan *zuhd* dan *wara'*, seperti Abû al-Qâsim al-Qabârî al-Mâlikî al-Iskandarânî (w. 662 H.), Yâqût al-Ḥabshî (w. 732 H.), Sharaf al-Dîn Muḥammad b. Ḥammâd al-Bûṣîrî, pengarang *al-Burdah* (w. 695 H). Pengarang

[203] Kesetiaan Ibn 'Aṭâ' Allah mendampingi guru *sulûk*-nya, al-Mursî, jauh melebihi murid-muridnya yang lain sehingga al-Mursî sangat mencintainya. Muḥammad 'Abd al-Maqṣûd Haykal, *al-Ḥikam al-'Aṭâ'îyah li Ibn 'Aṭâ Allah al-Sakandarî: Sharḥ Ibn 'Abbâd al-Nafarî al-Rundî* (Kairo: Markaz al-Ahrâm li al-Tarjamah wa al-Nashr, 1988), 21. Muḥammad al-Najdât al-Muḥammad, *Tâj al-'Arûs al-Hâwî li Tahdhîb al-Nufûs* (Damaskus: Dâr al-Maktabî, Cet. Ke-2, 2008), 11-12. al-Taftâzânî, *Ibn 'Aṭâ' Allah,* 18. Lihat pula Ibn 'Aṭâ' Allah, *Laṭâif al-Minan*, 'Abd al-Ḥalîm Maḥmûd (Kairo: Dâr al-Ma'arif, t.th).

[204] al-Taftâzânî, *Ibn 'Aṭâ' Allah*, 19.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

al-Burdah ini adalah salah satu dari murid al-Mursî.[205] Namun sepertinya, keberadaan mereka belum mengubah paradigma pemikiran Ibn 'Aṭâ 'Allah tentang sufisme para sufi. Kebencian dan sinisme tertanam kuat dalam pikiran dan mengalahkan akal sehatnya.

Pada fase kedua ini perspektif negatif Ibn 'Aṭâ 'Allah kepada kaum sufi mulai memudar. Fanatismenya kepada *ulamâ' ahl al-ẓâhir* berkurang seiring lahirnya simpati pada kaum sufi. Perubahan cara pandang ini terjadi semenjak pertemuannya secara langsung dengan al-Mursî; mursyid penerus al-Shadhili. Pertemuan tersebut memberikan kesan mendalam pada Ibn 'Aṭâ 'Allah. Ia sungguh sangat takjub dengan kesalehan dan kealiman al-Mursî yang sebelumnya sempat dibencinya. Dari pertemuan-pertemuan tersebut Ibn 'Aṭâ 'Allah akhirnya mengambil jalan sufi dari al-Mursî.

Hal yang penting untuk digarisbawahi bahwa dalam fase ini, meski Ibn 'Aṭâ 'Allah mengambil jalan sufisme tidak membuatnya meninggalkan kegiatannya menuntut ilmu-ilmu agama yang lain sebagaimana yang telah dijalani sebelumnya. Pada awalnya, ia sempat merasa khawatir bahwa kedekatannya dengan al-Mursî akan menjadi penghalang antara dia dan guru-guru ilmu-ilmu agamanya. Ibn 'Aṭâ 'Allah pun lega karena aktivitasnya sebagai pengikut tarekat Shâdhilîyah tidak mengharuskan dirinya menanggalkan kegiatan yang keilmuannya tersebut.

Setelah al-Mursi wafat pada tahun 686 H., Ibn 'Aṭâ 'Allah melanjutkan tongkat estafet ke-*murshid*-an tarekat Shâdḥilîyah. Dia menjadi guru ketiga tarekat tersebut. Saat itu, sebenarnya Ibn 'Aṭâ 'Allah berdomisili di Kairo dengan aktivitas dakwah dan mengajar di

[205] Haykal, *al-Ḥikam al-'Aṭâ'îyah*, 23.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Universitas al-Azhar. Keluasan ilmu dan kefasihan dalam bertutur kata memberikan pengaruh yang sangat signifikan, hingga ia memiliki banyak pengikut di Kairo. Ia mengajarkan ilmu *ẓâhir* dan ilmu *bâṭin* di masjid al-Azhâr. Tarekat Shâdḥilîyah sangat beruntung dengan figur Ibn 'Aṭâ Allah, karena kalau bukan karena eksplorasi dakwah spiritual Ibn 'Aṭâ 'Allah, maka ajaran-ajaran Abû al-Ḥasan al-Shâdhilî dan Abû al-'Abbâs al-Mursî tidak akan pernah ditemukan secara tertulis. Kedua tokoh tersebut tidak mennuliskan ajaran-ajaran tasawuf mereka.[206]

Dalam sejarah dicatat bahwa Ibn 'Aṭâ 'Allah memiliki murid-murid yang hebat. Dari sekian banyak murid yang belajar darinya, muncul beberapa sufi dan *faqîh* yang menonjol. Di antaranya adalah Taqiy al-Dîn al-Subkî (w. 756 H),[207] ayah dari Tâj al-Dîn al-Subkî (771 H.), pengarang *Ṭabaqât al-Shâfi'îyah al-Kubrâ*, Imâm al-Qarâfî, dan lain-lain. Ilmuwan dan sufi kontemporer yang diidentikkan dengan ajaran dan tarekat Ibn 'Aṭâ 'Allah adalah 'Abd al-Ḥalîm Mahmûd. Di akhir hayatnya, mantan Shayh al-Azhar ini pun minta dikebumikan berdekatan dengan *Ṣâḥib al-Ḥikam*.

Ibn 'Aṭâ 'Allah adalah tokoh yang mendedikasikan kehidupannya untuk membina dan mengajarkan umat ilmu-ilmu *ẓâhir* dan ilmu-ilmu *bâṭin*. Beliau wafat pada usia 60 tahun di Kairo, pada Jumâda al-Akhîrah, tahun 709 H./1309 M. saat sedang mengajar murid-muridnya

[206] Giuseppe Scattolin dan Aḥmad Ḥasan Anwar, *al-Tajalliyât al-Rûḥîyah fi al-Islâm, Nuṣûs al-Sûfîyah 'Abr al-Târîkh* (Kairo: al-Hay'ah al-Miṣrîyah al-'Âmmah li al-Kitâb), 638.

[207] Taqiy al-Dîn al-Subkî adalah ulama yang masyhur di zamannya. Ibn Taymîyah tidak pernah *ta'z}im* ke ulama lain seperti *ta'z}im*-nya kepada al-Subkî tersebut. Lihat al-Taftâzânî, *Ibn 'Aṭâ' Allah*, 27.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

di madrasah Manṣûrîyah, Kairo, Mesir.[208] Beliau dimakamkan di sebuah pemakaman Qarâfah di wilayah Muqaṭṭam Kairo Mesir. Sebuah pemakaman milik Bani Wafâ' salah seorang tokoh tarekat Shâdhilîyah.

Pada dasarnya, posisi penting yang diemban oleh Ibn 'Aṭâ 'Allah di masa itu sudah diprediksi oleh al-Mursî setelah dia melihat kecerdasan Ibn 'Aṭâ 'Allah dan keseriusannya untuk belajar dan kesetiaan menyertainya. Pada suatu waktu hal tersebut disampaikan oleh Al-Mursî: "demi Allah, engkau (Ibn 'Aṭâ 'Allah) akan memiliki posisi yang sangat signifikan (di masa yang akan datang)". Al-Mursî juga memberikan nasehat Ibn 'Aṭâ 'Allah dengan mengatakan: "tetaplah (di jalan sufi), jika engkau tetap (serius di jalan sufi), maka engkau akan menjadi mufti pada dua mazhab". Dua mazhab yang dimaksud oleh al-Mursî ini adalah mazhab ahli sharî'ah (ahli ilmu *ẓâhir*) dan mazhab ahli hakikat (ahli ilmu *bâṭin*).

Ibn 'Aṭâ 'Allah diakui memiliki kualitas kepakaran dalam beberapa disiplin ilmu. Dia menguasai berbagai disiplin ilmu seperti tafsir, ḥadîth, fiqh, nahwu, *uṣûl* dan lain sebagainya. Dengan keilmuan tasawuf yang dimiliki, dia adalah sosok yang dinanti untuk memberikan petuah baik kepada khalayak dan maupun pengikut tarekatnya. Dia juga diyakini memiliki karamah yang menguatkan pesonanya. Sebagaimana yang dinyatakan oleh muridnya, Taqiy al-Dîn al-Subkî: "Dia (Ibn 'Aṭâ 'Allah al-Sakandarî) adalah imam *'ârif*, yang memiliki isyarat dan *karâmah*. Dirinya telah menancap kuat dalam bidang tasawuf."[209]

---

[208] 'Abd Allah al-Sharqâwî, *Al-Hikam, Kitab Tasawuf Sepanjang Masa* (Jakarta: Turos Pustaka, Cet. Ke-2, 2012), xviii.
[209] Haykal, *al-Ḥikam al-'Aṭâ'îyah*, 19.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Bahkan Ibn Taymîyah—yang dalam catatan sejarah dianggap sebagai seteru Ibn 'Aṭâ 'Allah[210]—mempunyai sikap positif tentang sosok dan kepakaran Ibn 'Aṭâ 'Allah. Pada sebuah pertemuan tak disengaja antara kedua tokoh ini di Masjid al-Azhar.[211] Mereka sempat melakukan perdebatan santun tentang persoalan tasawuf dan kaum sufi. Pengarang *al-Hikam* mampu menjawab dan menjelaskan beberapa kontroversi yang ajaran dan tokoh-tokoh sufi yang dipersoalkan oleh umat Islam dan khususnya oleh Ibn Taymîyah. Pada akhir perdebatan tersebut Ibn Taymîyah bahkan memberikan testimony tentang kealiman dan kepribadian Ibn 'Aṭâ 'Allah sebagaimana berikut:

> "Aku tahu anda (Ibn 'Aṭâ 'Allah) adalah orang yang saleh, berpengetahuan luas, dan senantiasa berbicara benar dan tulus. Aku bersumpah tidak ada orang selain anda, baik di Mesir maupun Suriah, yang lebih mencintai Allah ataupun mampu meniadakan diri di hadapan Allah atau lebih patuh menjalankan perintah-Nya atau menjauhi larangan-Nya".[212]

Dalam dialog tersebut menunjukkan bahwa Ibn Taymîyah pun memiliki respek terhadap Ibn 'Aṭâ 'Allah meskipun hal tersebut tidak menghilangkan silang pendapat antara keduanya dalam beberapa masalah terutama terkait ritual-ritual yang sering diasosiasikan

---

[210] Salah satu contoh yang diklaim sebagai perseteruan kedua tokoh ini adalah long march Ibn 'Aṭâ' Allah bersama pengikutnya ke Citadel tempat Ibn Taymîyah untuk melakukan protes kepada tokoh tersebut atas kritik dan kecamannya kepada kaum sufi. Lihat Shoshan, *Popular Culture*, 16.

[211] Dialog tersebut dikutip dari 'Abd al-Raḥmân al-Sharqâwî, *Ibu Taymîyah: al-Faqîh al-Mu'adhdhab* (Kairo: Dâr al-Shurûq, 1990), 201-210. Lihat juga Fudloli Zaini, *Sepintas Sastra Sufi, Tokoh dan Pemikirannya* (Surabaya: Risalah Gusti, 2000), 148-149.

[212] al-Sharqâwî, *Ibu Taymîyah*, 201-210. Lihat juga Zaini, *Sepintas Sastra Sufi*, 148-149.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

dengan para sufi atau pengikut tarekat seperti ziarah kubur, penghormatan dan *waṣîlah* kepada para wali Allah dan persoalan lain yang oleh sebagian umat Islam dianggap menyimpang.

Mesir Negeri Kaum Sufi dan Tarekat

Pemikiran Ibn 'Aṭâ 'Allah tidak terlepas dari *setting* pemikiran yang membentuknya. Pemikiran seseorang tidak berdiri sendiri akan tetapi terkonstruk dalam tempo yang tidak singkat. Aspek psikologis, kondisi sosial, pendidikan, ekonomi, agama turut andil dalam bangunan pemikiran seseorang termasuk pemikiran Ibn 'Aṭâ 'Allah al-Sakandarî.

Di era Ibn 'Aṭâ 'Allah, Mesir adalah tempat subur berkembangnya tarekat dan tasawuf. Banyak sufi dari wilayah lain yang hijrah ke Aleksandria yang dinilai kondusif bagi tasawuf dan tarekat untuk meniti perjalanan rohani (*al-sulûk al-rûḥânîyah*). Mereka hidup secara berkelompok di tempat-tempat khusus yang disebut dengan *zawîyah*, *ribâṭ* atau *khanqah*. Mereka juga berkumpul pada momen-momen tertentu dan mengadakan majelis ilmu atau majelis zikir. Mereka memiliki nama-nama yang berbeda karena pendiri-pendiri tarekat mereka tidak sama, meski tujuan mereka semua sama. Yang berbeda hanyalah simbol yang dipakai atau wirid-wirid yang diamalkan.[213]

Dalam khazanah pemikiran Islam, benih-benih tasawuf di Mesir diinisiasi oleh Dhû al-Nûn al-Miṣrî (w. 245 H/859 M). Di abad ketiga hijriah itu juga terdapat dua tokoh sufi lain, yakni Abû Bakr al-Zaqqâq al-Miṣrî dan Abû al-Ḥasan ibn Bannân al-Jamâl (w. 316 H/928 M). Gerakan tasawuf ini berlanjut pada abad keempat dan kelima hijriah

[213] Abû al-Wafâ' al-Ghanîmî al-Taftâzânî, *Madkhal ilâ al-Taṣawwuf al-Islâmî* (Kairo: Dâr al-Thaqâfah li al-Ṭibâ'ah wa al-Nashr, 1976), 286.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

dengan tokoh-tokohnya yang menonjol Abû 'Alî al-Rûzbârî (w. 322 H/934 M) dan Abû al-Khayr al-Aqṭa' al-Tîtânî (w. 341 H/954 M). Di abad keenam hijriah muncul madrasah sufi besar di pengunungan Mesir yang didirikan oleh shaykh 'Abd al-Raḥîm al-Qanâ'î (w. 592 H/1195 M). Madrasah ini yang diikuti oleh banyak warga Mesir.[214]

Pada abad ketujuh hijriah, gerakan tarekat berkembang sangat pesat Mesir. Pada masa ini datang beberapa tokoh sufi ke Mesir. Dari Irak datang tokoh sufi shaykh Abû al-Fatḥ al-Wâsiṭî yang kemudian menetap di Aleksandria dan menyebarkan tarekat Rifâ'îyah. Pada tahun 634 H/1276 M datang seorang sufi yang bernama Aḥmad al-Badawî dari Maroko yang juga pendiri tarekat Aḥmadîyah. Shaykh Ibrâhîm al-Dasûqî al-Qarashî (w. 676 H/1277 M) pendiri tarekat al-Burhâmîyah datang ke Mesir. Yang cukup dikenal dalam sejarah adalah kedatangan Abû al-Ḥasan al-Shâdhilî dari Maroko perintis tarekat al-Shâdḥilîyah yang datang bersama murid-muridnya.[215]

Kemunculan banyak tarekat di Mesir ini tidak terlepas dari peran pemerintahan saat itu. Di masa pemerintahan saat itu, Ṣalah al-Dîn al-Ayyubî mengorganisir tarekat-tarekat sufi secara baik dan tertib. Pemerintahannya membangun berbagai *khanqah* yang disediakan untuk para sufi yang datang ke Mesir. Masa dinasti Mamlûk ini adalah awal perkembangan tasawuf dalam kelompok-kelompok, *khanqah-khanqah*, dan *madrasah-madrasah*. Sejarah mencatat bahwa Muḥammad Qalâwun membangun *khanqah* yang dianggap paling menonjol yang disebut *khanqah* Saryâqûs pada tahun 725 H/1324 M.

---

[214] Fârûq Aḥmad Muṣṭafâ, *al-Binâ' al-Ijtimâ'î li al-Ṭarîqah al-Shâdhilîyah fî Miṣr: Dirâsah fi al-Anthrûbûlûjiyâ wa al-Ijtimâ'îyah* (Aleksandria: al-Hay'ah al-Miṣrîyah al-'Âmmah li al-Kitâb, 1980), 72.
[215] Ibid., 74-75.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Pada era dinasti Mamlûk ini hal-hal terkait tarekat diatur secara baik, antara lain: aturan bergabungnya seorang murid dalam jamaah tarekat, kehidupannya dalam jemaah tarekat, tahapan-tahapannya dalam derajat *sulûk*, dan sampainya murid pada derajat *al-niqâbah* dan *al-khilâfah*. Pada masa ini juga terdapat organisasi tarekat yang menaungi tarekat-tarekat yang ada di Mesir. Pimpinan tertinggi dari organisasi tarekat ini dipilih dari seorang shaykh tarekat yang disetujui oleh para shaykh tarekat-tarekat lain sebagai pimpinan mereka.[216]

Pengadaan *khanaqah* lebih dari sekadar tempat menginap dan tinggal. *Khanqah* merupakan tempat digemblengnya murid di bawah bimbingan seorang shaykh sufi. Ia dianggap sebagai pusat pembinaan murid menjalani kehidupan *zuhd* dan bertasawuf. Mereka melakukan *al-tajrîd* untuk beribadah kepada Allah, tidak mengejar duniawi, dan menolak kenikmatannya. Untuk kebutuhan makan-minum kaum sufi ini disandarkan dari nafkah para orang kaya dermawan atau para pemimpin.[217]

Meski menjalani kehidupan sebagaimana tergambar di atas, di masa ini para guru sufi mendapatkan posisi yang istimewa. Oleh penguasa mereka diklaim sebagai juru bicara tarekat yang dihormati oleh penguasa dan masyarakat. Model protokoler istana digunakan untuk guru-guru sufi tersebut. Mereka punya gelar-gelar khusus yang sebutannya digunakan untuk acara seremonial istana atau dalam penyebutan di surat. Para sultan dan staf-stafnya mengunjungi para guru sufi tersebut secara rutin untuk minta nasehat dan berkon-

[216] Ibid., 77

[217] Dalam beberapa sumber disebutkan bahwa negara memberi gaji tetap kepada guru dan muridnya. Danner, *Mistisisme*, 4.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

sultasi.[218]

Perlakuan istimewa para sufi (tarekat) di Mesir abad ketujuh menjadi bagian cukup menarik, karena perlakuan tersebut terjadi saat di wilayah lain justru para sufi kurang diminati masyarakatnya. Tidak sedikit dari mereka yang diusir dari tempat asalnya yang kemudian menetap di Mesir. Ini yang menjadi alasan kedatangan beberapa tokoh sufi dari Maroko seperti Abû al-Ḥasan al-Shâdhilî,[219] Aḥmad al-Badawî, dan lain-lain.

Tarekat di Mesir abad ketujuh hijriah ini mempunyai karakter positif dalam sudut pandang keberagamaan. Hal penting yang dicatat oleh al-Taftâzâni bahwa di Mesir saat itu tidak ada seorang pun dari tokoh sufi yang beraliran *waḥdat al-wujûd*, *ḥulûl*, atau *ittihad*. Ketiga tarekat yang dianggap kontroversial tersebut ditolak karena penduduk Mesir dikenal berpegang teguh pada al-Qur'ân dan al-ḥadîth. Mereka menegasikan pemikiran dan akidah lain di luar tradisi Islam. Mesir memiliki resistensi terhadap pemikiran dan akidah asing seperti Persia dan Hindu. Keadaan ini berbeda dengan tasawuf Persia awal di Khurasân, Nisâpur, Nahâwân, Isfahân, Shîrâz, dan lainnya yang sangat terpengaruh dengan keyakinan agama-agama lama dan pemikiran-pemikiran asing.

Kedua, sufi di Mesir lebih menekankan pada aspek amaliah dan tidak masuk pada aspek teoretik tasawuf. Mereka lebih dekat dengan

[218] Aḥmad Subḥî Manṣûr, *Al-'Aqâ'id al-Dînîyah fî Miṣr al-Mamlûkîyah bayn al-Islâm wa al-Taṣawwuf* (Kairo: al-Hay'ah al-Miṣrîyah al-'Âmmah li al-Kitâb, 2000), 111.

[219] Setelah Abû al-Ḥasan al-Shâdhilî dan pengikutnya diusir dari Maroko mereka menuju Mesir, saat kepergiaan mereka diketahui penguasa mereka, mereka menulis surat ke penguasa Aleksandria bahwa orang-orang Zindiq akan datang kepada mereka. Sebab itu saat kedatangan mereka ke Mesir mereka mengalami penghinaan dari penguasa dan penduduk. Manṣûr, *Al-'Aqâ'id*, 113.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

klasifikasi sebagai tasawuf amali dan akhlaqi. Klasifikasi yang berbeda halnya dengan doktrin tasawuf falsafi seperti ajaran-ajaran al-Ḥallâj, Suhrâwardî al-Maqtûl, Muḥy al-Dîn Ibn 'Arabî, Ṣadr al-Dîn al-Qunawî, dan lain sebagainya yang mana doktrin-doktrin tasawuf mereka telah bercampur dengan pemikiran filsafat[220] dan tradisi keagamaan lain.

Dalam aspek teologi dan filsafat Aleksandria juga mempunyai catatan sejarah yang sangat penting. Mesir—khususnya Aleksandria pada abad ketujuh hijriah—merupakan salah satu tujuan para pakar filsafat dan logika.[221] Di Aleksandria, eksistensi mereka dapat dilihat dari hasrat tinggi putra-putri Mesir saat itu untuk belajar filsafat kepada mereka.[222] Fenomena ini secara tidak langsung menunjukkan bahwa serangan Abû Ḥâmid al-Ghazâlî terhadap filsafat[223] pada abad kelima hijriah tidak mendegradasikan filsafat begitu saja. Meski bukan menjadi diskursus utama dalam kajian keislaman, filsafat tak pernah lekang dipelajari.

Salah satu pakar filsafat dan logika di Aleksandria adalah Shams al-Dîn al-Asbahâni pada abad ketujuh hijriah. Salah satu murid al-Asbahâni yang menonjol adalah Muḥammad b. 'Alî al-Baznabârî yang masyhur kepakarannya di bidang *uṣûl* dan logika. Al-Taftâzânî—dengan mengutip beberapa kitab—mencatat kedatangan beberapa filsuf

[220] Muṣṭafâ, *al-Binâ' al-Ijtimâ'î*, 76-77.

[221] Salah seorang filsuf yang datang ke Egypt adalah Ṣadr al-Dîn al-Qunâwî. Richard J. A. McGregor, *Sancity and Mysticism in Medieval Egypt: the Wafâ' Sufi Order and the Legacy of Ibn 'Arabî* (New York: State University of New York Press, 2004), 31.

[222] Besar dugaan bahwa Ibn 'Aṭâ' Allah juga belajar dari mereka. al-Taftâzânî, *Ibn 'Aṭâ' Allah*, 23.

[223] Tepatnya serangan al-Ghazâlî terhadap pendapat sebagian filsuf Muslim yang dituangkannya dalam karyanya *Tahâfut al-Falâsifah* yang pada abad berikutnya dikomentari dan dikritik oleh Ibn Rushd dalam karyanya *Tahâfut al-Tahâfut*.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

ke Mesir, salah satunya adalah Qutb al-Dîn al-Shîrâzi, komentator kitab "al-Kulliyâat", murid dari Naṣîr al-Dîn al-Ṭûsî (w. 710 H).[224]

Fenomena tersebut tidak mengherankan mengingat kota Aleksandria adalah tempat pertemuan antara Barat (*Maghrib*) dan Timur (*Mashriq*) dalam sejarah tasawuf atau filsafat. Di kota pantai tersebut dibangun menara-menara besar yang tinggi menjulang ke angkasa. Di salah satu menara tersebut guru sufi menjalankan tugas-nya untuk mengajar. Di sana juga terdapat banyak asrama (*zâwîyah*) sufi atau ruang-ruang bertapa. Itu semua, secara umum, digunakan untuk penyambutan kedatangan kaum sufi dari Maghrib jika mereka singgah atau bermaksud bertempat tinggal di kota tersebut secara permanen.

Pada abad itu, terdapat dua fenomena penting yang terjadi di Mesir. *Pertama* adalah fenomena *shaykh al-Akbar*, Ibn 'Arabî (w. 638 H./1248 M)[225], sufi Falsafî yang dipandang sebagai inisiator aliran *waḥdat al-wujûd* (*oneness of being*). Fenomena Ibn 'Arabî dan aliran *waḥdat al-wujûd*-nya selain memberikan perspektif baru dalam pemikiran sufistik Islam, tidak dipungkiri juga menimbulkan polemik dan kontroversi, baik kontroversi antara *fuqahâ'* dan *fuqarâ'*,[226] atau kontroversi dengan para teolog Ḥanbalî dan tokohnya Ibn Taymîyah (w.728 H./1328 M.). Tokoh tersebut yang dianggap sebagai tokoh

[224] al-Taftâzânî, *Ibn 'Aṭâ' Allah*, 23.

[225] Ibn 'Arabî oleh sebagian kalangan dianggap berjasa karena telah menjadikan doktrin tasawuf para pendahulunya semakin jelas. Di sisi lain oleh sebagian yang lain dia juga dituduh telah menyimpang dalam memaknai *'ishq Allah* (kerinduan pada Allah) dalam bentuk *ḥulûl* (persemayaman). Seyyed Hossein Nasr, *Thalâthat Ḥukamâ' al-Muslimîn*, terj. Ṣâliḥ Ṣâwî (Beirut: Dâr al-Nahâr li al-Nashr, 1971), 120.

[226] Dalam kondisi ini ini Ibn 'Aṭâ Allah menempati posisi yang penting, dia dianggap sebagai tokoh moderat. Scattolin dan Anwar, *al-Tajalliyât al-Rûḥîyah*, 639.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

penjaga autentisitas Islam dan tegas menolak beberapa sufi besar termasuk Ibn 'Arabî.

Fenomena *kedua* adalah munculnya tarekat-tarekat sufi secara eksplosif di dunia Islam, seperti terekat Mawlawîyah, Aḥmadîyah, Chistîyah, Kubrâwîyah dan Shâdhilîyah. Dalam catatan sejarah Islam, ledakan gerakan tarekat ini menjadi unik karena pada masa-masa sebelumnya telah ada *ṭawâif* (kelompok-kelompok) sufisme seperti Salimîyah (abad ketiga hijriah/kesembilan masehi), yang kemudian terasimilasi dalam kelompok-kelompok sufi berikutnya. Pada abad keenam hijriah/kedua belas masehi terdapat tarekat al-Qâdirîyah yang dipelopori 'Abd al-Qâdir al-Jîlânî (w. 561 H./1166 M.). Namun semua itu tidak dapat dibandingkan dengan ledakan kemunculan kembali sufisme abad ketujuh hijriah/ketiga belas masehi.[227]

Dalam aspek teologi, saat Ibn 'Aṭâ 'Allah dilahirkan, dapat dikatakan bahwa mazhab Shî'ah tidak lagi menunjukkan eksistensinya di Mesir. Tepatnya, sejak Ṣalâh al-Dîn al-Ayyûbî menduduki Mesir pada 564 H.[228] Pada saat itu, mazhab Sunnî berkuasa di Mesir menggeser mazhab kelompok Shî'ah yang dianut oleh dinasti Fâṭimîyah sebelum kedatangan Ṣalâh al-Dîn al-Ayyûbî. Teologi Ash'arîyah—seperti yang umumnya dianut oleh kaum Sunnî—berkembang pesat. Perkembangan itu seiring dengan perkembangan mazhab empat (Shâfi'î, Mâlikî, Ḥanafî, dan Ḥanbalî). Masing-masing mazhab fiqh yang dianut oleh kaum Sunnî ini tumbuh berkembang bersama secara positif,

[227] Danner, *Mistisisme*, 5.

[228] Pada abad kesebelas masehi kekuatan Shî'ah di Maghrib dan Mesir melemah dan akhirnya dikalahkan oleh Ṣalâh al-Dîn al-Ayyubî dari suku Kurdi pada 1171. Lihat J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (Oxford: Oxford University Press, 1971), 8.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

termasuk mazhab Mâlikî yang dianut Ibn 'Aṭâ 'Allah. Saat itu mazhab tersebut juga sejajar dengan mazhab-mazhab fiqh lain golongan Ahl al-Sunnah.

Di Aleksandria terdapat madrasah fiqh Mâlikî terkenal yang didirikan oleh Abû al-Ḥasan al-Ibârî, salah satu ulama besar mazhab Mâlîkîyah di zamannya. Kepadanya, kakek Ibn 'Aṭâ 'Allah, yakni 'Abd al-Karîm b. 'Aṭâ' Allah Abû Muḥammad al-Iskandarânî dan Abû 'Amr b. al-Ḥâjib (w. 646 H.) belajar. Ditempat yang sama pula Ibn 'Aṭâ 'Allah dipersiapkan untuk mempelajari pemikiran-pemikiran Imam Malik dan menjadi pakar fiqh mazhab Malikîyah.[229]

Kontroversi Ibn 'Arabî di Negeri Kaum Sufi

Ibn 'Arabî adalah teosof yang masyhur di dunia Islam dan non-Islam. Karya-karyanya banyak dikaji oleh para ilmuan dan intelektual semenjak masa hidupnya hingga saat ini. Dia dilahirkan pada Ramadhan 560 H dan dibesarkan di Mursia. Kemudian pindah ke Sevilla dan menetap di sana sampai 598 H, dan selanjutnya berpindah ke beberapa negara seperti Mesir, Hijaz, Baghdad dan lainnya.

Sufi ini dikenal *zuhd* dan mengharamkan kenikmatan duniawi bagi dirinya demi mencapai tujuannya pada Allah. Dia mengikuti mazhab al-Ẓâhirî[230] yang diambilnya dari Ibn Hazm al-Andalûsî.[231] Di

[229] Danner, *Mistisisme*, 7.

[230] Mazhab al-Ẓâhiri didirikan oleh Sulaymân Dâwud b. 'Alî al-Iṣfahânî, mazhab ini bersandarkan pada teks-teks *ẓahir* al-Qur'ân dan ḥadîth serta meninggalkan logika (*al-ra'y*) dan analogi (*al-qiyâs*).

[231] Mazhab al-Ẓâhiri yang dianutnya dalam ibadah seperti puasa, salat, zakat dan haji. lihat Ḥasan Ibrâhîm Ḥasan, *Târîkh al-Islâm, al-Siyâsî wa al-Dînî wa al-Thaqâfî wa al-Ijtimâ'î, al-'Aṣr al-'Abbâsî al-Thânî fi al-Sharq wa Miṣr wa al-Maghrib wa al-Andalûs*, Vol. 4 (Beirut dan Kairo: Dâr al-Jayl dan Maktabah al-Nahḍah al-Miṣrîyah, Cet. Ke-14, 1996), 517.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

bidang tasawuf, tokoh yang dijuluki Shaykh al-Akbar ini mengikuti mazhab tasawuf Shî'ah dalam *ta'wîl* (takwil). Hal ini seperti yang dinyatakan oleh al-Maqarrî tentang Ibn 'Arabî: Dia (Ibn 'Arabî) bermazhab *al-Ẓâhirî* dalam (amaliah) ibadah dan berpandangan *al-Bâṭinî* dalam akidah."[232]

Terjadinya konflik sosial-keagamaan di dunia Islam—Mesir khususnya—pada masa dinasti Mamluk tidak dapat dilepaskan dari fenomena Ibn 'Arabî.[233] Polemik yang sebenarnya dalam ranah pemikiran ini berujung pada konflik sosial-keagamaan. Fenomena pe-*murtad*-an, pe-*musyrik*-an dan *takfîr* (pengkafiran) menjadi bagian yang tidak terelakkan lagi. Konflik ini sangat jelas terjadi antara Ibn 'Arabî dan para pengikutnya dengan para *fuqahâ'*. Al-Sha'rânî,[234] yang merupakan murid Ibn 'Arabî, secara ekstrem menceritakan penegasian terhadap Ibn 'Arabî, di mana dalam catatannya dia menceritakan bagaimana oleh orang-orang tersebut—selain memvonis Ibn 'Arabî dengan *zindîq*, kafir, dan lain sebagainya—juga berusaha merendahkan kehormatannya dengan cara mengencingi kuburan Ibn 'Arabî atau membakar peti mati, kuburan, atau situs peninggalan Ibn 'Arabî,[235]

[232] Ibid., 515.

[233] Seyyed Hossein Nasr menolak tegas pandangan yang menyatakan bahwa Ibn 'Arabî berpahamkan panteisme seperti yang dipahami Barat. Pandangan ini dianggapnya salah karena telah mencampuradukkan antara akidah Ibn 'Arabî dengan filsafat bahwa sumber pengetahuan gnostik yang diyakini Ibn 'Arabî adalah anugerah Tuhan dan kewalian. Nasr menyebut mazhab Ibn 'Arabî sebagai *al-waḥdah al-muta'âlîyah li al-wujûd* (*transendental unity of being*). Lihat Nasr, *Thalâthat Ḥukamâ' Muslimîn*, 138.

[234] Al-Sha'rânî memiliki beberapa karya yang merupakan ringkasan dari pemikiran Ibn 'Arabî yang diberi judul *al-Yawâqît wa al-Jawâhir* dan *al-Kibrît al-Aḥmar*. Lihat Manṣûr, *al-'Aqâ'id al-Dînîyah*, 103.

[235] Ibid.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

serta banyak hal-hal lain yang kurang pantas dilakukan.

Perilaku yang sebagian besar dilakukan oknum kelompok *fuqahâ* ini didukung oleh sebagian kaum sufi. Mereka bersepakat menolak Ibn 'Arabî. Sufi yang menolak salah satunya adalah Ibrâhîm b. Mu'ḍâḍ al-Ja'barî (w. 687 H). Gaya penolakan yang digunakan sangat keras dan langsung 'tunjuk hidung'. Saat dia sedang berada dalam satu tempat dengan Ibn 'Arabî dia berkata: "aku melihat seorang shaykh najis yang membohongi kitab-kitab yang diturunkan Allah kepada nabi-nabi yang diutus-Nya". Tokoh lain yang dikenal memberikan kritik sangat keras kepada Ibn 'Arabî adalah Izz al-Dîn b. 'Abd al-Salâm. Suatu ketika saat pengarang *Risâlat fi al-Tauhîd* ini ditanya pendapatnya tentang Ibn 'Arabî, dia mengatakan: "Dia (Ibn 'Arabî) adalah shaykh buruk yang pembohong, dia berbicara tentang *qidam al-'âlam*...".

Penolakan terhadap Ibn 'Arabî ini bukan hanya ekspresi individu semata tapi juga berkelompok bahkan melalui kelembagaan. Al-Sha'-rânî menceritakan tentang para *qâḍi* (*quḍât*) yang membuat sebuah majelis dan bersepakat untuk melarang Ibn 'Arabî berceramah memberikan nasehat kepada khalayak. Mereka juga mengatakan bahwa *shaykh al-akbar* Ibn 'Arabî telah melecehkan al-Qur'ân dan al-Ḥadîth.[236]

Selain kubu yang menentang Ibn 'Arabî seperti yang diuraikan di atas terdapat sekelompok kecil sufi yang justru menerima ide dan pemikirannya. Mereka adalah murid-murid Ibn 'Arabî yang fanatik dan tulus mencintainya. Salah satu dari mereka adalah Shaykh al-Tîmî (w. 719 H). Mereka datang ke Mesir untuk mempelajari mazhab *waḥdat al-wujûd* Ibn 'Arabî. Sedangkan di Mesir sendiri antara lain adalah al-

[236] Manṣûr, *al-'Aqâ'id al-Dînîyah*, 104.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Shaykh al-Sha'rânî, al-Shaykh 'Alî al-Khawâṣ, al-Shaykh 'Abd al-Wahâb al-'Afîfî, dan lainnya.[237]

Meski Ibn 'Arabî dan pemikirannya ditolak dan tidak menjadi diskursus sufisme yang dipertimbangkan secara keilmuan, namun tidak berarti pemikirannya 'mati'. Ide dan pemikiran Ibn 'Arabî mengalami penguatan dan mulai menunjukkan pengaruhnya secara signifikan pada abad kedelapan hijriah. Mereka sudah mulai merevisi pandangannya terhadap sosok Ibn 'Arabî bahkan memandang personifikasinya sebagai wali. Fenomena itu seperti yang diyakini oleh Shaykh Abû Dhâr (w. 780 H), Shaykh Abû 'Abd Allah al-Karkhî (w. 800 H).[238]

Dari aspek pemikiran, menurut McGregor, konsep *waḥdat al-wujûd* Ibn 'Arabî mulai merasuk dalam tarekat Wafâ'îyah, salah satu cabang dari Shâdhilîyah yang berpusat di Kairo. Secara umum, pemikiran mistik (*mystical thought*) tarekat yang ditokohi oleh Muḥammad Wafâ' dan 'Ali Wafâ' ini menggabungkan konsep kewalian pemikiran Ibn 'Arabî dan prinsip-prinsip tarekat Shâdhilîyah.[239]

Dilihat dari akar sejarahnya, Ibn 'Arabî dan Abû al-Ḥasan al-Shâdhilî mempunyai akar tasawuf yang sama. Mereka sama-sama berguru dari Abu Madyân al-Shu'ayb atau Abu Madyân al-Ghawth al-Tilimsânî.[240] Jika Ibn 'Arabî mengenal Abû Madyan melalui pertemuan spiritual—sewaktu Ibn 'Arabî masih muda—sebelum pertemuannya

[237] Ḥasan, *Târîkh al-Islâm,* 515.
[238] Manṣûr, *al-'Aqâ'id al-Dînîyah*, 105.
[239] Richard J. A. McGregor, *Sancity and Mysticism in Medieval Egypt: The Wafa Sufi Order and the Legacy of Ibn 'Arabi* (New York: State University of New York Press, 2006), 159.
[240] Manṣûr, *al-'Aqâ'id al-Dînîyah*, 107.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

secara langsung, maka al-Shâdhilî mendapatkan ajaran Abû Madyan melalui gurunya, ‘Abd al-Salâm b. Mashîsh.[241]

Perbedaan keduanya baru muncul setelah itu. Bahwa al-Shadhilî kemudian banyak dipengaruhi oleh ajaran-ajaran al-Ghazâlî dan al-Junaydî sedangkan Ibn ‘Arabî lebih cenderung pada ajaran-ajaran Abu Manṣur al-Ḥallâj. Hal ini menjadi alasan mengapa al-Shâdhilî dapat memahami doktrin-doktrin Ibn ‘Arabî dan menerimanya.

[241] Martin Lings, *what is Sufism* (Lahore: Suhail Academy, t.th.), 112-113. Ibn Mashîsh lah yang memerintahkan Abû al-Ḥasan al-Shâdhilî pergi ke Timur (Mesir) untuk melakukan dakwah dan mengajarkan tasawuf. Lihat Munâl ‘Abd al-Mun‘im, *al-Taṣawwuf fî Miṣr wa al-Maghrib* (Aleksandria: Mansha’at al-Ma‘ârif al-Iskandarîyah, t.th.), 18. Lihat juga ‘Abd al-Ḥafîz Farghalî, *al-Taṣawwuf wa al-Ḥayât al-‘Aṣrîyah* (Kairo: al-Hayah al-‘Âmmah li al-Shu’ûn al-Ṭâbi‘ al-Amîrah, 1984), 167.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

BAB 8
MENGUNTAI SYARIAT DAN HAKIKAT

> *"Keadaan paling dekat antara hamba dan Tuhannya adalah saat dia sujud maka perbanyaklah!"*
>
> *(HR. Imam Muslim)*

Sejarah banyak membahas perseteruan antara kelompok fanatik fuqaha dan kaum sufi. Perseteruan dipicu oleh ketidakseim-bangan keduanya pada saat menilai kelompok yang lain. Kelompok fuqaha menilai kaum sufi kurang mengindahkan syariat. Di sisi lain kaum sufi menilai fuqaha terjebak hanya pada kulit syariat dan belum menyentuh intisari syariat. Yang menarik, perseteruan seperti ini banyak terjadi di tingkat akar rumput bukan pada pemimpin dan tokoh masing-masing kelompok tersebut.

Hal tersebut menjawab pertanyaan mengapa pembahasan antara syariat dan hakikat atau makrifat selalu menjadi diskursus yang menarik dalam masing-masing bidang kajian tersebut. Yang seringnya, keduanya dipertantangkan antara satu sama lain. Tentu saja hal

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

tersebut tentu tidak dapat dibenarkan karena mayoritas para tokoh sufi justru adalah seorang ahli fiqih ternama.[242] Keempat *Imam al-Mujatahidîn* (imam para mujtahid) yakni, Imam Mâlik, Imam al-Shâfi'i, Imam Hanafî, dan Imam Hambalî adalah seorang sufi meski lebih dikenal sebagai ahli fiqih.

Di sisi lain sangat banyak tokoh sufi yang berpegang teguh pada syariat. Kita ambil contoh Junayd al-Baghdadi. Dia adalah seorang tokoh sufi mazhab suni yang memberikan contoh kongkrit dari maksud penggabungan syariat dan hakikat ini. Dia memberikan ukuran keilmuan syariat dengan pengetahuan sufi tentang al-Quran dan hadis. Menurutnya, seorang sufi yang tidak hafal Alquran dan tidak pernah menguasai ilmu hadis tidak boleh dijadikan panutan dalam hal ilmu hakikat. Sebagaimana dikutip oleh al-Qushairy, Junayd mengatakan:

من لم يحفظ القرأن ولم يكتب الحديث لا يقتدي به في هذا الأمر، لأنّ علمنا هذا مقيّد بالكتاب والسنّة.[243]

[242] Farîd al-Dîn al-Attaâr al-Nîsâbûrî mencatat para *fuqahâ al-mujtahid* yang dikategorikan sebagai wali antara lain Imam Abû Hanîfah, Ibn Ḥambal, dan Imam al-Shâfi'î. Bahkan, tokoh Ibn 'Arabi dan 'Abd al-Qâdir al-Jailâni yang dikenal sebagai tokoh-tokoh besar sufi juga merupakan seorang ahli fiqh. Lihat Farîd al-Dîn al-Attâr, *Tadhkirat al-Awliyâ'*, tej Manâl al-Yumnâ 'Abd al-'Azîz (Cairo: al-Hay'ah al-Misriyah al-'Ammah li al-Kitâb, vol.1, 2006), 671.

[243] Muhammad 'Âbid al-Jâbirî, *Bunyat al-'Aql al-'Arabî, Dirâsât al-Taḥlîliyah Naqdiyah li Nuẓum al-Ma'rifah fî al-Thaqâfah al-'Arabiyah* (Beirut: Markaz Dirâsât al-Waḥdah al-'Arabiyah, cet. IX, 2009), 280.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

"Barang siapa (sufi) yang tidak hapal Alquran dan menuliskan hadis maka tidak layak diikuti dalam masalah ini (hakikat). Hal itu karena ilmu kita terikat dengan Alquran dan hadis."

Pandangan seperti ini diikuti oleh sufi setelahnya seperti Ibn 'Aṭâ 'Allah. Dia adalah seorang ahli fiqh madzhab maliki sekaligus ahli hakikat tepatnya guru ketiga tarekat al-Shâdhiliyah. Dalam doktrin dan ajarannya, Ibn 'Aṭâ 'Allah selalu menggabungkan antara syariat dan hakikat. Atas dasar itu, makrifat dalam doktrinnya juga dihubungkan secara erat dengan syariat. Dalam *al-Ḥikam* karya Ibn 'Aṭâ'Allah tersebut istilah *al-ma'rifah* hanya dalam satu Risalah saja. Pada risalah tersebut tampak bagaimana dia mengikat makrifat secara erat dengan syariat:

قرّة العين بالشّهود على قدر المعرفة بالمشهود، فالرّسول صلوات الله عليه وسلامه ليست معرفة أحد كمعرفته، فليس قرّة عين كقرّته، وإنّما قلنا انّ قرّة عينه في صلواته بشهوده جلال مشهوده لأنّه قد أشار إلى ذلك بقوله في الصّلاة و لم يقل بالصّلاة إذ هو صلّى الله عليه وسلّم لاتقرّ عينه بغير ربّه، و كيف وهو يدلّ على هذا المقام و يأمر به من سواه بقوله صلّى الله عليه وسلّم: أعبدوا الله كأنّك تراه و محال ان يراه ويشهد معه سواه - فإن قال قائل: قد تكون قرّة العين بالصّلاة لأنّها فضل من الله و بارزة من عين منّة الله فكيف لا يفرح بها و كيف لا تكون قرّة العين بها – وقد قال سبحانه و تعالى قل بفضل الله و برحمته فبذلك فليفرحوا – فاعلم أنّ الأية قد أوماءت إلى الجواب لمن تدبّر سرّ الخطاب إذ قال: فبذلك فاليفرحوا – و ما قال – فبذلك فافرح يا محمّد قل لهم فليفرحوا بالإحسان والتفضّل وليكن فرحك أنت بالمتفضّل كما قال الله تعالى في الأية الأخرى قل الله ثمّ ذرهم في خوضهم يلعبون.

Sesungguhnya *qurrat al-ayn* (puncak kegembiraan) kerena

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

melihat kebesaran dan keindahan Allah sesuai dengan makrifat terhadap yang dilihat (*al-Haqq*). Tidak seorang pun yang tingkat makrifatnya menyamai tingkat makrifat Rasulullah Saw. oleh karena itu tidak ada *qurrat al-ayn* seperti yang dimilikinya. Saya mengatakan *qurrat al-ayn* Rasulullah Saw. yang terjadi *dalam* salat adalah karena beliau melihat keagungan Dzat yang dilihatnya, karena beliau telah memberi isyarat demikian dengan sabdanya: "Dan telah dijadikan *qurrat al-ayni* di dalam salat." Beliau tidak mengatakan *dengan* salat karena Rasulullah Saw tidak bergembira dengan selain Tuhannya. Bagaimana dia bergembira oleh selain Allah Swt sedangkan beliau yang menunjukkan maqam ini dan mengajak orang selainnya melalui sabdanya: "Sembahlah Allah SWT. seakan kamu melihat-Nya. "Adalah suatu hal yang mustahil apabila dia melihat Allah SWT. dan juga menyaksikan selain Allah SWT. bersama Allah SWT. Apabila seseorang mengatakan, "Terkadang *qurrat al-ayn* itu terjadi dengan salat, karena salat adalah karunia Allah SWT. yang tumbuh dari anugerah-Nya. Maka bagaimana seseorang tidak menjadi gembira dengan salat dan terjadilah *qurrat al-ayn*-nya dengan salat itu. Sedangkan Allah SWT. juga telah berfirman: "Katakan wahai Muhammad! Dengan karunia dan rahmat Allah Swt itulah hendaknya mereka bergembira. Maka ketahuilah bahwa ayat ini memberikan isyarat bagi orang yang memperhatikan rahasia kalimat, karena di situ Allah SWT. mengatakan, "Maka dengan karunia dan rahmat-Nya hendaknya kamu bergembira wahai Muhammad, tetapi katakan kepada mereka hendaknya mereka bergembira." Allah SWT. tidak mengatakan, "Dengan karunia Allah SWT. dan rahmat-Nya hendak kamu bergembira atas *pemberian* dan karunia Allah SWT. dan hendaknya kegembiraanmu sendiri adalah atas Dzat yang memberi anugerah." Sebagaimana Allah SWT. berfirman

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

melalui ayat yang lain: "Katakanlah! Allah, kemudian biarkanlah mereka bersenang-senang di dalam kesibukan mereka.[244]

Salat ukuran ketaataan seorang hamba pada syariat. Salat adalah hal pertama yang dihisab oleh Allah. Salat adalah pilar dari agama. Salat adalah kondisi di mana Tuhan dan hamba-Nya menjadi sangat dekat. Dan kondisi paling dekat antara Tuhan dan hamba-Nya adalah saat hamba tersebut bersujud. Sebagaimana hadis yang diriwayatkan oleh Imam Muslim yang berbunyi:

عن أبي هريرة رضي الله عنه: أنّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم قال: أقرب ما يكون العبد من ربّه وهو ساجد، فأكثروا (رواه مسلم).[245]

Dari Abû Hurairah RA: "Bahwa Rasulullah Saw berkata: Keadaan paling dekat antara hamba dan Tuhannya adalah saat dia sujud maka perbanyaklah! (Diriwayatkan oleh Imam Muslim)."

Disini Ibn 'Aṭâ' Allah banyak berbicara tentang salat. Dia mengikat makrifat dengan pilar terpenting dalam syariat Islam yaitu salat. Beberapa hikmah yang berbicara tentang salat antara lain:

الصلاة طهرة للقلوب من أدناس الذنوب واستفتاح لباب الغيوب[246]

"Salat adalah pembersih hati dari kotoran dosa dan pembuka pintu kegaiban"[247]

---

[244] Ibn 'Athâ'illah, *Tangga Suci*, 158.

[245] Baca *Riyâḍ al-Ṣâlihîn*

[246] Ibn 'Aṭâ'Allah, *al-Ḥikam al-'Aṭâ'iyah Sharḥ Ibn 'Abbâd al-Nafarî*, 66.

[247] Salah satu hikmah salat sebagai salah satu pembuka hijab ini dijelaskan oleh al-Hujwîrî dalam *Kashf al-Mahjûb*nya. Dia juga menceritakan kisah al-Ḥallâj yang salat 400 rakaat dalam sehari semalam atau Abû al-Khayr Aqṭâ yang harus diamputasi saat dia salat karena dalam salat lah dia mengalami

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

الصلاة محلّ المناجاة ومعدن المصفّات: تتّسع فيها ميادين الأسرار وتشرق فيها شوارق الأنوار.[248]

> "Salat adalah tempat munajat dan wahana pembersih kalbu. Di dalamnya, medan rahasia demikian luas dan kilau cahaya bersinar."

Dua hikmah Ibn 'Aṭâ'Allah diatas menjelaskan tentang enam hikmah salat yang diakhiri dengan terbukanya rahasia dhat dan sifat-sifat-Nya. hikmah yang terakhir ini adalah hikmah yang dicapai maqam ahli *fanâ'* dan *baqâ'*.[249] Hikmah terakhir ini yang melahirkan kegembiraan dan kebahagiaan atau yang disebut dengan *qurrat 'ayn.*

Qurrat 'ayn atau kegembiraan yang luar biasa (*shiddat al-farḥ*) terjadi karena penyaksian (*al-shuhûd*) dan makrifat dalam salat. Makrifat Rasulullah ini tidak ada yang menyamainya. Meski begitu bukan berarti bahwa selain Rasulullah tidak seorang pun mengalami *shuhûd* dan makrifat dalam salatnya. Kegembiraan tersebut juga dialami oleh para pewaris Nabi Saw (*ulamâ'*). Hal tersebut dibuktikan dengan adanya hamba Allah yang menghabiskan waktu malamnya untuk salat dan mengkhatamkan al-Qur'an dalam salatnya. Mereka tenggelam dalam ibadah mereka dan merasakan kebahagiaan yang tidak dapat diungkapkan dengan kata-kata.[250]

Dalam *Kimiyâ' al-Sa'âdah* kegembiraan tersebut juga telah disinggung oleh al-Ghazâlî. Dia tidak menyinggung secara langsung hubungan antara kebahagiaan dan salat sebagaimana Ibn 'Aṭâ'Allah namun dia menghubungkan antara kebahagiaan dengan *al-ma'rifah*

---

fanâ' akan dirinya sendiri. Al-Hujwîrî, *The Golden Soul*, 353-355.

[248] Ibn 'Aṭâ'Allah, *al-Ḥikam al-'Aṭâ'iyah Sharḥ Ibn 'Abbâd al-Nafarî*, 66.

[249] Ibn 'Ajîbah, *Îqaz},* 172-174.

[250] Ibn 'Ajîbah, *Îqâz*}, vol. 2, 392-394.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Allah. Disitulah letak kebahagiaan atau kenikmatan hati. Karena hati memang diciptakan untuk hal tersebut.[251]

Hubungan salat dengan kebahagiaan (*qurrat al-'ayn*) telah ditunjukkan dalam hadis Rasulullah Saw. Sebuah hadis yang sangat populer, "salat adalah mikraj orang mu'min"[252] menjelaskan tentang proses kenaikan spiritual dalam aktifitas salat. Puncak rahasia salat terletak pada penyaksian Allah: "dan sembahlah Tuhanmu hingga keyakinan mendatangimu.[253]" Akhir dari keyakinan tersebut adalah maqâm *iḥsan*.[254]

Begitu pentingnya posisi salat dalam *ubûdiyah* dan makrifat sehingga kaum sufi menyandarkan harapannya pada salat. Sebagaimana dinyatakan oleh Hasan al-Baṣri, "Seandainya aku dianugerahi dua rakaat yang dilakukan dengan ikhlas, itu sudah cukup bagiku."[255] Kata-kata al-Baṣrî ini memiliki dasar pada hadis Nabi SAW. Sebagaimana yang dikutip oleh Ibn 'Abbâd al-Niffari dalam syarahnya pada *al-Ḥikam*. Dari Rasulullah Saw. Beliau berkata:

ما أوتي عبد في الدنيا خيرا من أن يؤذن له في ركعتين يصلّيهما،

---

[251] Al-Ghazâlî, *Kimiyâ'*, 29-30.

[252] Muslîm bin al-Hajjâj Abû al-Ḥasan, *al-Musnad al-Ṣaḥîḥ al-Mukhtasar* (Beirût: Dâr al-Iḥyâ' al-Turâth al-'Arabî, vol. 1), 350.

الصلاة معراج المؤمن

[253] Firman Allah:

واعبد ربّك حتّى يأتيك اليقين

[254] Hadis No. 8, Muslim al-Ḥajjâj Abû al-Ḥasan, *Al-Musnad al-Ṣaḥîḥ al-Mukhtaṣar bi Naql al-'Adl 'an al-'Adl Ilâ Rasûl Allah Saw*., Muḥammad Fu'ad 'Abd al-Bâqî (ed.) (Beirût: Dâr Iḥyâ' al-Turâth al-'Arabî)

قَالَ: فَمَا الإِحْسَانُ؟ قَالَ: «أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ، فَإِنَّكَ إِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ، فَإِنَّهُ يَرَاكَ»

[255] Abu Madyan al-Maghribi, Mengaji Al-Hikam, Jalan Kalbu Para Perindu Tuhan (Jakarta: Zaman, cet. I, 2011), 257.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

ففيها يحصل لهم الخلوة معه والإنفراد بالمجالسة له والإنقطاع إليه وفيها يرتفع عن قلوبهم الحجب والأستار ويتجلّى فيها حقائق الأسرار وتشرق فيها شوارق الأنوار...[256]

> "Tidak ada sesuatu yang diberikan di dunia yang lebih baik dari izin melaksanakan salat dua rakaat. Dalam dua rakaat tersebut dia mencapai khalwah, kesendirian bersama Dia. Dalam salat tersebut terbuka hijab yang ada pada hati mereka sehingga tampak jelas hakikat rahasia-rahasia dan cahaya-cahaya terang."

Kembali pada prinsip *al-jam' bayna al-sharî'ah wa al-ḥaqiqah*, sangat jelas Ibn 'Aṭâ 'Allah mengikat kuat antara keduanya. Menggunakan bahasa Zarrûq, keduanya ibarat saudara kandung yang sama-sama menunjukkan hukum-hukum dan hak-hak ketuhanan. Tidak ada yang lebih tinggi dari yang lain.[257] Ini merupakan salah satu prinsip dari tarekat al-Shâdhiliyah yakni *ittibâ' al-sunnah fi al-af'âl wa al-aqwâl* (mengikuti sunnah dalam perbuatan dan perkataan).[258] Diibaratkan oleh Aḥmad Zarrûq, antara *bayna al-sharî'ah wa al-ḥaqiqah* bagaikan jasad dan ruh. Mengunggulkan salah satu dan meninggalkan lainnya adalah sebuah hal yang membahayakan. Hanya dengan melaksanakan keduanya hakikat dapat dicapai. Sebagaimana dinyatakan oleh Imam Mâlik:

---

[256] Ibn 'Abbâd, *Sharḥ al-Ḥikam*, al-Sharqâwî (ed.), vol. 2, 85-86. Abû al-Qâsim al-Ṭabrânî, *al-Mu'jam al-Kabîr li al-Ṭabrânî*, Ḥamdî bin 'Abd al-Majîd (ed.) (Cairo: Maktabah Ibn Taimiyah, cet. II, vol. 8, t.t.), 105.

[257] Abû al-'Abbâs 'Aḥmad Zarrûq, *Qawâ'id al-Tasawwuf*, Muḥammad Zahrah al-Najjâr dan 'Alî Ma'bad Farghâlî (ed.) (Cairo: Maktabah al-Kulliyât al-Azhariyah, cet. 2, 1976), 12.

[258] Zarrûq, *UṢûl al-Ṭarîqah*, 39-40.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

من تصوّف و لم يتفقّه فقد تزندق ومن تفقّه و لم يتصوّف فقد تفسّق و من جمع بين بينهما فقد تحقّق.

> "Barang siapa bertasawuf namun tidak menggunakan fikih maka dia zindiq dan barang siapa berfikih tapi tidak bertasawuf maka dia adalah fasiq. Dan barang siapa menggumpulkan keduanya (tasawuf dan fikih) maka dia akan mencapai hakikat."

Seorang bertasawuf tanpa ber-*fiqh* maka tidak mengetahui hukum-hukum Allah dan bahkan menafikannya; inilah yang disebut dengan *zindiq*. Sedang fiqh tanpa tasawuf maka tidak akan memiliki keyakinan dan *tawajjuh* serta keikhlasan yang menjadi syarat diterimanya amal tersebut dan ini yang disebut dengan *fâsiq*.[259]

Menempatkan syariat dan hakikat merupakan tujuan dari tokoh-tokoh tasawuf sunni seperti al-Muḥâsibî, al-Junaydî, al-Makkî, dan al-Ghazâlî. Ajaran tersebut dilanjutkan oleh Ibn 'Aṭâ'Allah sebagai tokoh yang disebut dengan imam ahli syariat dan ahli hakikat. Imam ilmu dhahir dan ilmu batin. Dan pada kenyataannya dua hal tersebut seharusnya bersama dan tidak terpisahkan.

[259] Zarrûq, *Qawâ'id al-Tasawwuf*, 4.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

BAB 9
AL-HIKAM: SAMUDERA HIKMAH DAN MAKRIFAT

> *Sebagian besar isi kitab ini (al-Hikam) ditulis dalam bentuk perkataan yang ditujukan kepada murid (sâlik) sebagai upaya mengingatkan pada kaidah-kaidah yang harus mereka perhatikan saat sulûk.*

Tidak dipungkiri lagi bahwa *al-Hikam* adalah sebuah karya yang fenomenal yang dikarang oleh Ibn 'Aṭâ 'Allah al-Sakandarî. Karya ulama abad ke-13 yang berasal dari Mesir ini dibaca dan dikaji di berbagai penjuru dunia. Karya ini pun diterjemahkan dalam berbagai bahasa. Di Nusantara, karya ini dikaji dan diajarkan di pesantren-pesantren dan madrasah-madrasah, baik harian, mingguan atau bulanan. Pesertanya pun bervariasi mulai kalangan pelajar, mahasiswa, maupun masyarakat umum separuh baya dan lanjut usia.

Nama *al-Hikam* juga sering digunakan untuk nama orang atau lembaga sebagai *tabarukan* pada karya tersebut dan pengarang karya

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

tersebut. Lembaga yang menggunakan nama *al-Hikam* misalnya Pesantren yang didirikan oleh KH. Hasyim Muzadi di Malang dan Depok yang bernama Al-Hikam. Bahkan nama Organisasi Masyarakat terbesar di Indonesia, Nahdlotul Ulama, sebagaimana dinyatakan oleh KH. Abdurrohman Wachid (Gus Dur) terinspirasi oleh sebuah hikmah yang berbunyi:

لا تصحب من لا ينهضك حاله ولا يدلّك الى الله مقاله

> "Jangan engkau berteman dengan seseorang yang keberadaannya tidak membangkitkanmu (kepada Allah) dan perkataannya tidak menunjukkanmu kepada-Nya"

Kemasyhuran dan daya tarik *al-Hikam* memang tidak terlepas dari keberadaan sang pengarang, Ibn 'Aṭâ 'Allah al-Sakandarî. Dia adalah seorang *faqîh*, sufi, dan intelektual yang menguasai beberapa disiplin keilmuan. Dia mengarang beberapa kitab lintas disiplin ilmu. Para peneliti berbeda pendapat tentang jumlah karya-karya yang ditulisnya. Di antara karya-karya tersebut: *Uṣûl Muqaddimât al-Wuṣûl*, *Tâj al-'Arûs al-Ḥâwî ilâ Taḥzîb al-Nufûs*, *al-Tanwîr fî Isqât al-Tadbîr*, *al-Ḥikam al-'Aṭâ'îyah 'alâ Lisân Ahl al-Ṭarîqah*, *al-Ṭarîqah al-Jâddah fî Nayl al-Sa'âdah*, *Laṭâif al-Minan fi Manâqib al-Shaykh Abî al-'Abbâs wa Shaykhih Abî al-Ḥasan*, *Mukhtaṣar Taḥzîb al-Mudawwanah li al-Barâdi'î fî al-Fiqh*, *al-Marqâ ilâ al-Qadîr al-A'lâ*.[260] Dari sekian banyak karya di atas dan beberapa karya lain yang tidak disebutkan, *al-Ḥikam* adalah yang paling monumental dan dikenal khalayak. Sebagai maghnum opus, *al-Hikam* disusun berdasarkan pada ragam keilmuan yang dikuasai oleh Ibn 'Aṭâ 'Allah sehingga tidak diragukan lagi tingkat keabsahan dan kebenarannya.

[260] al-Muḥammad, *Tâj al-'Arûs*, 12.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Al-Ḥikam adalah *magnum opus* dan karya awal Ibn ‘Aṭâ ‘Allah. Kitab ini dianggap paling utama dalam memahami tasawuf Ibn ‘Aṭâ Allah. Sedangkan karya lainnya adalah penjelasan dan rincian dari doktrin tasawuf *al-Ḥikam*.[261] Dari karya tersebut diambil beberapa kutipan dan dijelaskan dalam karya-karya setelahnya seperti *al-Tanwîr fî Isqât al-Tadbîr*, *Laṭâif al-Minan fî Manâqib al-Shaykh Abî al-‘Abbâs al-Mursî wa Shaykhih al-Shâdhilî Abî al-Ḥasan*, *Tâj al-‘Arûs al-Ḥâwî li Taḥzîb al-Nufûs*, dan *‘Unwân al-Tawfîq fî Âdâb al-Ṭarîq*.

Begitu populernya kitab tersebut hingga seorang *faqîh* yang bernama al-Bannânî mengatakan: “*al-Ḥikam* (karya) Ibn ‘Aṭâ Allah hampir seperti wahyu. Andaikan salat boleh dengan (membaca) selain al-Qur’ân, maka tentu *al-Ḥikam* boleh dibaca”.[262] Posisi *al-Ḥikam* begitu istimewa hingga kitab tersebut menjadi bagian kurikulum Universitas al-Azhar meski pengarangnya telah meninggal selama beberapa abad.

Dalam *Kashf al-Ẓunûn*, Ḥâjî Khalîfah menyebutkan bahwa sewaktu Ibn ‘Aṭâ ‘Allah mengarang *al-Ḥikam* dia menunjukkan karya tersebut kepada gurunya, Abû Abbâs al-Mursî. Al-Mursî kemudian memberikan testimoni kepadanya bahwa karya tersebut sesuai dengan prinsip dan ajaran Abu Hamid al-Ghazâlî dengan beberapa ajaran tambahan.[263] Testimoni dari Al-Mursî menjadi jejak sejarah penulisan *al-Ḥikam*. Hal itu berarti bahwa karya tersebut dikarang

[261] al-Taftâzânî, *Ibn ‘Aṭâ‘ Allah*, 84.

[262] ‘Abd al-Maqsûd Haykal menganggap bahwa pernyataan seperti ini terlalu berlebihan dan kurang mendidik. Lihat Muhammad ‘Abd al-Maqsud. al-Ḥikam al-‘Aṭâ’îyah li Ibn ‘Aṭâ Allah al-Sakandarî: Sharh Ibn ‘Abbâd al-Rundî. Kairo: Markaz al-Ahrâmât li al-Tarjamah wa al-Nashr, 1988. 40.

[263] Ibn ‘Aṭâ’Allah, *Laṭâif al-Minan*, 12.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

sebelum tahun 686 H., tahun wafatnya Abû al-'Abbâs al-Mursî. Ini juga menegaskan bahwa saat itu Ibn 'Aṭâ 'Allah belum menjadi seorang mursyid. Hal ini penting dijelaskan mengingat bahwa dalam tradisi tasawuf saat itu para guru mursyid dianggap tabu jika menuliskan karya tulis dan semacamnya.[264]

Kandungan kitab *al-Ḥikam* terdiri dari tiga bagian pokok. *Pertama*, aforisme (untaian hikmah). *Kedua*, *risâlah*, yakni korespondensi antara Ibn 'Aṭâ 'Allah dan beberapa tokoh atau sahabat. *Ketiga*, *munâjât* (doa). Bagian munajat dalam *al-Hikam* ini adalah bentuk dari keindahan sastra sufi. Hal ini juga telah membuktikan bahwa Ibn 'Aṭâ 'Allah adalah seorang sastrawan yang istimewa. Besar kemungkinan *munâjât* ini ditulis bersamaan dengan aporisme-aporisme dalam *al-Ḥikam*. Hal itu disimpulkan setelah mengamati keterkaitan dalam pola dan susunan kalimat keduanya yang memiliki kemiripan.[265]

Aforisme (hikmah) merupakan bagian pertama dari kitab *al-Ḥikam*. Hikmah-hikmah merupakan substansi dari seluruh bagiannya. Dalam bagian hikmah ini tersajikan aksioma-aksioma pendek dalam prosa Arab. Mengenai jumlah aforisme ini, para ulama dan pensyarah tidak menyepakatinya. Hal tersebut dikarenakan Ibn 'Aṭâ Allah tidak menomori aforisme-aforismenya.[266] Sebagian besar ulama menghitung jumlah aforisme *al-Ḥikam* sebanyak 262 hikmah. Ada juga yang mengatakan bahwa aforisme *al-Ḥikam* berjumlah 264 seperti yang disampaikan oleh 'Abd al-Majîd al-Sharnûbî (w. 1322 H./1904 M).

Ḥikmah sebanyak 262 atau 264 itu memiliki relasi logis dan urutan tematik antara hikmah yang satu dengan hikmah sebelumnya

[264] Victor Danner, *Mistisisme*, 5.
[265] al-Taftâzânî, *Ibn 'Aṭâ' Allah*, 99.
[266] Danner, *Mistisisme*, 31.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

dan setelahnya. Pandangan tersebut diyakini oleh Ibn 'Ajîbah dalam *sharḥ*-nya yang diberi judul *Îqâẓ al-Himam fî Sharḥ al-Ḥikam*. Pandangan serupa juga diyakini 'Abd al-Ḥalîm Mahmûd (1910-1978)[267] atau ulama kontemporer seperti Sa'îd Ramaḍân al-Buṭî dalam karyanya *al-Ḥikam al-'Aṭâ'îyah Sharh wa Taḥlîl*. Aḥmad Zarrûq pada kata pengantar karyanya, *al-Ḥikam al-'Aṭâ'îyah* berpendapat, yang artinya:

> Susunan kalimat hikmah sangat indah dan mendalam. Isyarat-isyaratnya mendinginkan hati menggerakkan pikiran. Mata dan telinga turut bergerak. Ilmu dan hikmah terkandung dalam keserasian huruf-huruf dan kata-katanya, dan kesemuanya menjadi sebuah kesatuan. Awal kalimatnya berkait dengan akhirnya. Hikmah awalnya menyempurnakan hikmah sebelumnya, dan menegaskan setelahnya. Begitu pula pola yang digunakan dalam setiap babnya. Bab awal menjelaskan setelahnya. Setiap hikmah atau kata menjadi penyempurna atau pengantar. Di tengahnya memiliki dua ujung (awal dan akhir). Akhirnya adalah awalnya. Hal itu (hanya) diketahui oleh yang bersungguh-sungguh mencapainya (pengetahuan tersebut)".[268]

Mahmûd juga menyatakan bahwa kitab *al-Ḥikam* adalah satu kesatuan. Pandangan tokoh yang dikenal sebagai "Imam al-Ghazâlî

[267] Dosen Quraish Shihab ini adalah sosok yang dikenal sederhana, tulus, dan ramah. Meskipun dia mendapat gelar Ph.D dari universitas Sorbone Perancis dan lama tinggal di Paris sejak 1932-1942, hiruk pikuk dan glamor kota tersebut sedikit pun tidak berbekas pada pikiran dan hati beliau. Beliau menjelaskan agama secara rasional kendati beliau adalah pengamal Tasawuf yang sangat percaya pada hal-hal yang bersifat supranatural. Lihat M. Quraish Shihab, *Logika Agama; Kedudukan Wahyu dan Batas Batas Akal dalam Islam* (Jakarta: Lentera Hati, cet. II, 2005), 23-24.

[268] Haykal, *al-Ḥikam al-'Aṭâ'îyah*, 38.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Abad XIV" berbeda dengan para akademisi yang menyatakan bahwa hikmah-hikmah dalam kitab *al-Ḥikam* terpisah antara satu dan yang lain tanpa hubungan yang saling menyempurnakan. Ini juga tidak sesuai dengan pandangan yang menyatakan bahwa *al-Ḥikam* adalah antologi pernyataan Ibn 'Aṭâ 'Allah pada waktu yang berbeda.[269]

Secara tematik, kandungan *al-Ḥikam* dapat dibagi sebagai berikut: *Pertama*, hukum-hukum sharî'ah dan pengaruhnya pada hati para hamba (*muta'abbidîn*) dan para *sâlik*. *Kedua*, tentang *al-mujâhadah* dan implikasinya pada *aḥwâl* dan *maqâmât*. *Ketiga*, tentang hakikat *al-ma'rifah*, media, metode, dan etika para *mutaḥaqqiqîn* saat berma'rifat. *Keempat*, pandangan Ibn 'Aṭâ Allah tentang metafisika, penafsirannya tentang wujud dan hubungannya dengan Allah dan manusia. *Kelima*, tentang *sulûk*; dari permulaan hingga akhir.[270]

Sebenarnya, karya-karya sufi lain yang ditulis seperti sistematika penulisan *al-Ḥikam al-'Aṭâ'îyah* telah ada, seperti *al-Ḥikam al-Ghawthîyah* karya Abû Madyan Shu'ayb b. Ḥusayn al-Anṣârî yang lahir di Spanyol 520 H.[271] Atau yang hampir mirip dengannya seperti *al-Mawâqîf wa al-Mukhâtabât* karya al-Niffarî. Namun, *al-Ḥikam al-'Aṭâ'îyah* ini masih dinilai memiliki beberapa keistimewaan dibanding yang lain. *Pertama*, karya tersebut merupakan kombinasi antara kedalaman ajaran tasawuf dan keluwesan bahasa penyampaiannya. *Kedua*, karya tersebut memuat integralitas doktrin sufi antar-level

[269]Shihab, *Logika Agama*, 23

[270] al-Taftâzânî, *Ibn 'Aṭâ' Allah,* 84.

[271] Abû Madyan Shu'ayb wafat pada tahun 594 H, kurang lebih 60 tahun sebelum Ibn 'Aṭâ' Allah al-Sakandarî dilahirkan, yang diperkirakan lahir antara 658 H dan 679 H. Jadi, *al-Ḥikam al-Ghawthîyah* ini telah ada beberapa puluh tahun sebelum *al-Ḥikam al-'Aṭâ'îyah* dikarang. Shaykh Abu Madyan al-Maghribi, *Mengaji al-Hikam: Jalan Kalbu Para Perindu Tuhan*, terj. Fauzi Bahreisy (Jakarta: Zaman, 2011), 15-16.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

yang disampaikan dengan bahasa yang relatif mudah. *Ketiga*, perpaduan pemikiran dan bahasa yang baik membuat bahasa dalam kitab ini memukau dan mudah dihafal.[272]

Al-Ḥikam dianggap sebagai ilustrasi keindahan prosa sufistik. Sebagian besar isi kitab ini ditulis dalam bentuk perkataan yang ditujukan kepada murid (*sâlik*) sebagai upaya mengingatkan pada kaidah-kaidah yang harus mereka perhatikan saat *sulûk*.[273]

Ibn 'Aṭâ 'Allah sepertinya memperbanyak penggunaan *akhîlah* (fiksi), *tashbîhât* (penyerupaan), *isti'ârât* (metafora), dan keindahan kata-kata seperti sajak dan *jinâs* yakni kesesuaian dua kata namun keduanya berbeda makna.[274] Terkadang dia menggunakan *muqâbalah* dan *istifhâm* (pertanyaan) dalam bentuk ketakjuban. Kadang pula ia membahasakan makna satu dengan ragam ekspresi. Contoh dari bentuk metafora adalah kata-kata pada muridnya:

إدفن وجودك في أرض الخمول، فما نبت ممّا لم يدفن لا بتمّ نتاجه

"Tanamlah wujudmu dalam bumi *khumûl* (tidak dikenal) karena tumbuhan yang tumbuh tetapi tidak ditancapkan ke tanah, buahnya tidak sempurna."[275]

---

[272] Danner, *Mistisisme*, 33.

[273] Menurut Boaz, *al-Hikam* ditujukan kepada orang-orang tertentu yang ingin 'bersatu' dengan Tuhannya, sedangkan kitab yang ditujukan untuk masyarakat umum adalah *Tâj al-'Arûs al-Ḥawi li Taḥzîb al-Nufûs*. Pendapatnya didasarkan penggunaan kata-kata *yâ akhî*, '*Ibâd Allah*, *Ayyuhâ al-mukmin*, dan lain sebagainya. Shoshan, *Popular Culture*, 14.

[274] Contoh jinas sempurna seperti ayat yang berbunyi: ويوم تقوم الساعة يقسم المجرمون ما لبثوا غير ساعة. Kata "*al-sâ'ah*" yang pertama bermakna hari kiamat dan kata "*al-sâ'ah*" yang kedua bermakna durasi waktu.

[275] KH. Mas Mahfudz, *Terjemah Al-Hikam, Tangga Suci Kaum Suci* (Surabaya: Bintang Terang Surabaya, 2004), 11.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Atau dalam hikmahnya yang lain dia menyatakan:

لا يلزم من ثبوت الخصوصيّة عدم وصف البشرية، إنّما مثل الخصوصيّة كإشراق شمس النّهار ظهرت في الأفق وليست منه، تارة تشرق شموس أوصافه على ليل وجودك، وتارة يقبض ذلك عنك فيردّدك إلى حدودك، فالنّهار ليس منك ولكنّه وارد عليك

Khuṣûṣiyah (sesuatu yang diberikan Allah kepada orang-orang tertentu) tidak harus melenyapkan sifat kemanusiaan, perumpamaan *khuṣûṣiyah* bagaikan surya siang yang bersinar cahayanya terlihat di ufuk langit. Terkadang sifat-sifat Allah (yang diumpamakan) sebagai matahari menyinari sifat-sifatmu (yang gelap) bagaikan malam sehingga tampaklah *khuṣûṣiyah*-mu. Terkadang sinar sifat-Nya ditarik, tidak menyinarimu dan kamu kembali pada batas-batasmu (miskin, bodoh, dan lain sebagainya). Jadi, siang (*khuṣûṣiyah* yang ada padamu) bukan tidak darimu dan tidak kembali kepadamu (bukan sifat-sifat tetapmu), tetapi ia adalah *wârid* (sinar yang datang dari Allah) kepadamu yang kalau Allah berkehendak menetapkannya dan kalau berkehendak Dia menariknya darimu".

Hikmah-hikmah di atas adalah contoh dari keistimewaan *al-Ḥikam* dari aspek kesastraan. Keistimewaan lainnya adalah dalam pembahasaan aspek sufistiknya. Umumnya para sufi banyak menggunakan simbol dan istilah-istilah khusus untuk menutupi letupan perasaan mereka. Kalimat-kalimat mereka mempunyai makna ganda: *pertama* diambil dari makna eksoterisnya dan *kedua* makna esoterisnya melalui analisa dan perenungan. Makna kedua ini eksklusif dan tidak mudah dipahami kecuali bagi para sufi, sebagaimana yang disampaikan al-Sarrâj dalam *al-Luma'*:

الرمز معنى باطن مخزون تحت كلام ظاهر لا يظفر به إلا أهله

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

> "*Ramz* adalah arti *bâṭin* yang tersimpan di bawah kalimat *ẓâhir* yang tidak dapat semua orang beruntung (dapat memahaminya) kecuali ahlinya".

Ibn 'Aṭâ Allah juga banyak menggunakan *ramz* (simbol) dalam *al-Ḥikam*. Hal tersebut dikarenakan *al-Ḥikam* mengandung makna-makna esoteris yang tersembunyi pada kalimat *ẓahir*. Yang dapat memahami kalimat-kalimat tersebut adalah orang-orang yang memiliki *dhawq* sufi (rasa). *Dhawq* ini tidak dapat diwakili oleh akal atau yang lainnya.

Terkadang Ibn 'Aṭâ Allah menunjukkan mazhab tasawufnya (secara lengkap) dengan kalimat pendek (ringkas).[276] Kalimat-kalimat pendek tidak dapat dipahami secara *leterlejk* dan satu makna. Seperti hikmah-hikmah lainnya, ia membutuhkan perenungan mendalam untuk dapat memahami maksudnya secara tepat. Mazhab tasawufnya tercermin seperti dalam hikmah:

الأكوان ثابتة بإثباته وممحوّة بأحدية ذاته

> "Alam ini (pada hakikatya tidak nyata), terbukti nyata karena diwujudkan dan ditetapkan oleh Allah dan menjadi lenyap oleh sifat *Aḥadiyat*-Nya."[277]

Hikmah ini menunjukkan mazhabnya dalam penafsiran wujud yang menegaskan bahwa *al-akwân* (alam) adalah makhluk Allah dan bersifat mungkin (kontingen). Karenanya ia tidak memiliki wujud hakiki di sisi *Aḥadiyat* Allah sebagai wujud hakiki yang bersifat wajib.

[276] al-Taftâzânî, *Ibn 'Aṭâ' Allah*, 85.
[277] Mahfudz, *Terjemah Al-Hikam*, 95.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

أشهدك من قبل أن يستشهدك، فنطقت بإلهيته الظواهر وتحققت بأحديته القلوب والسرائر

> "Allah telah terlebih dahulu nampak kepada hatimu sebelum menuntutmu agar menyaksikan (keagungan)-Nya, maka anggota badan lahirmu berbicara menceritakan sifat-sifat ketuhanan-Nya (dengan bentuk ibadah), sementara hatimu menyaksikan kebenaran ke-Esaan-Nya."

Hikmah ini menunjukkan bahwa penyaksian (*shuhûd*) manusia pada *aḥadiyat Allah* telah ada sejak alam azali (alam purba) sebelum eksistensinya di dalam jasad manusia dan keharusan penyaksian manusia akan *waḥdaniyat Allah* di dunia ini. Selain itu, hikmah menunjukkan bahwa meskipun manusia mencapai *ma'rifat*nya di dunia tetapi sebenarnya *ma'rifat* tersebut adalah fitrah manusia.[278] Penyaksian tersebut telah terjadi sejak pengakuan manusia kepada Tuhannya seperti yang tercermin dalam firman-Nya: "*alastu bi Rabbikum* (bukankah Aku Tuhan kalian)..." di mana manusia mengamini dengan mangatakan: *"qâlû balâ shahidnâ...* (mereka menjawab, Ya, kami mempersaksikannya...).[279] Peristiwa kosmis ini menjadi perjanjian (ikrar) primordial antara Tuhan dan manusia yang sering memudar dan terlupakan saat di dunia karena manusia terperangkap di dalam hingar bingar kegiatan dalam hidup.[280]

Sharḥ al-Ḥikam

Al-Ḥikam adalah salah satu karya yang banyak menarik perha-

[278] al-Taftâzânî, *Ibn 'Aṭâ' Allah*, 86.
[279] Q.S: [7]: 172.
[280] Imam Jamal Rahman, *al-Hikam al-Islamiyah*, terj. Satrio Wahono (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, cet. I, 2016), 41-42.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

tian para ulama dan cendikia sezaman Ibn 'Aṭâ Allah dan pada masa-masa setelahnya. Minat besar untuk mempelajari karya tersebut tidak hanya dari Timur Tengah dan Afrika tapi juga dari Asia dan India. Banyak didapati terjemah dan *sharḥ* dari bahasa-bahasa yang berbeda dan dari beberapa wilayah yang berbeda.

Beberapa *sharḥ al-Ḥikam* antara lain: *Sharḥ Ṭâ'iyât al-Sulûk ilâ Mâlik al-Mulûk* karya 'Abd al-Majîd al-Sharnûbî (w. 1322 H./1904 M), *al-Futûḥât al-Raḥmânîyah* karya Aḥmad Zarrûq (w. 899 H./1493 M), *Miftâḥ al-Faḍâ'il* karya Aḥmad Zarrûq, *Sharḥ al-Ḥikam* karya Ibn 'Abbâd al-Rundî (w. 792 H./1390 M),[281] *Îqâẓ al-Himam* karya Ibn 'Ajîbah (w. 1224 H./1809 M). Dari sekian *sharḥ* tersebut di atas, *sharḥ* paling awal, versi Danner, adalah *Tathbît Ma'âli al-Himam bi Tabyîn Ma'âni al-H{ikam* yang dikarang oleh seorang ahli tata bahasa yaitu Shams al-Dîn Muḥammad b. 'Abd a-Raḥmân b. al-Shâ'igh (w. 776 H./1375 M.).[282]

Jumlah *sharḥ al-Ḥikam* di atas hanyalah jumlah kecil dibandingkan dengan data yang telah dicatat oleh al-Taftâzâni. Dalam penelusuran yang dia lakukan untuk karyanya *Ibn 'Aṭâ Allah al-Sakandarî wa Tasawwufuhû* dia menemukan sebanyak dua puluh empat *sharḥ* dari kitab *al-Ḥikam*.[283]

Sharḥ-sharḥ tersebut adalah: (1) *Sharḥ* Muhammad b. Ibrâhîm b. 'Abd al-Nafarî yang berjudul *Ghayth al-Mawahîb al-'Illîyah fi Sharḥ al-Hikam al-'Aṭâ'îyah*; (2) *Sharḥ* Shihâb al-Dîn Aḥmad b. Muḥammad al-Bernîsî yang dikenal dengan Zarrûq yang berjudul *Tanbîh Dhaw al-*

[281] *Sharḥ* Ibn 'Abbâd sering juga disebut dengan *Ghayth al-Mawâhib al-'Illîyah bi Sharḥ al-Ḥikam al-'Aṭâ'îyah*.
[282] Danner, *Mistisime*, 36.
[283] al-Taftâzânî, *Ibn 'Aṭâ' Allah*, 90-97.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Himam; (3) *Sharḥ* Ṣafy al-Dîn Abî al-Mawâhib al-Shâdhilî (4) *Sharḥ* Abû al-Ṭayyib Ibrâhîm b. Maḥmûd yang disebut dengan *Iḥkâm al-Ḥikam fî Sharḥ al-Ḥikam*; (5) *Sharḥ* Muḥammad b. Ibrâhîm yang dikenal dengan b. al-Ḥanbalî; (6) *Sharḥ* 'Alî b. Ḥishâm al-Dîn al-Hindî; (7) *Sharḥ* al-Shaykh 'Abd al-Ra'ûf al-Munâwî al-Miṣrî yang berjudul *al-Durar al-Jawharîyah*; (8) *Sharḥ* Shihâb al-Dîn Aḥmad b. 'Ilân; (9) *al-Anfâs al-Zakîyah fi Sharḥ al-Ḥikam al-'Aṭâ'yah*; (10) *Sharḥ* Muḥammad Ḥuyût al-Sanadî al-Madanî; (11) *Sharḥ* al-Shaykh Muḥammad b. 'Abd al-Raḥman b. Zakarî; (12) *Sharḥ* al-Shaykh Ḥasan b. 'Alî b. Aḥmad b. 'Abd Allah al-Shâfi'î; (13) *Sharḥ* al-Shaykh b. 'Alî b. Ḥijâzî al-Bayyûmî yang berjudul *al-Hidâyah li al-Insân ila al-Karîm al-Mannân*; (14) *Sharḥ* al-Shaykh Muḥammad b. 'Ubâdah b. Barî al-'Adawî; (15) *Sharḥ* Muḥammad Ṭayyib b. 'Abd al-Majîd yang berjudul *al-Multazim al-Jâmi' li Ma'âni al-Ḥikam*"; (16) *Sharḥ* Nûr al-Dîn al-Yamanî yang berjudul *al-Minan al-'Aṭâ'îyah*; (17) *Sharḥ* Aḥmad b. Ḥisâm al-Dîn al-Muhtadî yang berjudul *al-Nahj al-Thamîn*; (18) *Sharḥ* Muḥammad al-Khatîbi al-Wazîrî yang dinamai *Kashf al-Ghiṭâ'*; (19) *Sharḥ* Aḥmad b. 'Ajîbah al-Hasanî yang berjudul *Îqâẓ al-Himam fi Sharḥ al-Ḥikam*; (20) *Sharḥ* al-Shaykh 'Abd Allah b. Ḥijâzî al-Sharqâwî; (21) *Sharḥ* 'Abd al-Majîd al-Sharnûbî; (22) *Sharḥ* dengan bahasa Melayu, pengarang tidak diketahui; (23) *Sharḥ* Ḥâfiẓ Aḥmad Mâhir yang berjudul *al-Muḥkam fî Sharḥ al-Ḥikam*"; dan (24) *Sharḥ* al-Sayyid Muḥammad 'Îd al-Shâfi'i yang berjudul *al-Fuyûḍât al-Rabbânîyah fî Sharḥ al-Ḥikam al-'Aṭâ'îyah*.[284]

Sharḥ al-Ḥikam tidak hanya ditemukan dalam bahasa Arab tapi juga berbahasa lain seperti Spanyol, Maroko, Turki, India, dan

[284] Ibid., 90-97.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Melayu.[285] Di Nusantara juga terdapat beberapa *sharḥ al-Ḥikam* yang lebih merupakan terjemah dari kitab *al-Ḥikam* atau *sharḥ al-Ḥikam* ke dalam bahasa Indonesia atau bahasa regional seperti bahasa Jawa atau Madura.

Terjemahan ke dalam bahasa Indonesia antara lain, *al-Hikam: Kitab Tasawuf Sepanjang Masa* karya 'Abd Allah al-Sharqâwî, *Terjemah al-Hikam: Tangga Suci Kaum Suci* karya KH. Mas Mahfudz, *Mistisisme Ibnu 'Atha'illah: Wacana Sufistik Kajian Kitab al-Ḥikam* karya Victor Danner. Sedangkan kitab *al-Hikam* yang dituliskan dengan bahasa Jawa atau *pegon* antara lain *Tarjamah Sharḥ al-Ḥikam* karya Zainuddin al-Mustafa al-Bangilan al-Tubani yang diterbitkan oleh Maktabah Hidayah, Surabaya.

Banyaknya syarah dan ulasan kitab *al-Hikam* di Indonesia ini menunjukkan bahwa karya tersebut menempati posisi penting dalam khazanah keislaman nusantara. Karya ini banyak dikaji di pesantren-pesantren dan sebagian pendidikan tinggi. Karya ini juga dijadikan bahan kajian dan bahan ceramah di masyarakat secara luas.[286]

Karya yang Mempengaruhi

Dari aspek substansi ajaran dan doktrin sufistiknya, Ibn 'Aṭâ Allah mengklaim bahwa apa yang dituliskan dalam *al-Ḥikam* merupakan ajaran dari dua gurunya, Abû al-Ḥasan al-Shâdhilî dan Abu al-'Abbâs al-Mursî; tidak lebih dari ajaran-ajaran mereka berdua. Pernyataan ini, oleh sebagian peneliti, dijadikan acuan untuk memahami ajaran dan pemikiran dari tokoh tersebut. Dalam konteks kajian

[285] Ibid., 78.

[286] Seperti Pengajian Rutin KH. Imron Jamil dan KH. Jamaluddin Tambak Beras yang menggunakan kitab *al-Hikam* sebagai bahan pengajian.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

ma'rifat ini, pernyataan Ibn 'Aṭâ 'Allah ini masih bisa dilacak lebih jauh kepada tokoh atau literatur yang mempengaruhi pemikiran kedua gurunya tersebut.

Karya yang dipandang mempengaruhi karya *al-Ḥikam al-'Aṭâ'îyah* adalah *al-Ḥikam al-Ghawthîyah* karya Abû Madyân al-Ghawth al-Tilimsânî, guru pembimbing spiritual Abû al-Ḥasan al-Shâdhilî. Ada beberapa alasan yang mendasari pandangan ini. Yang *pertama* tentu adalah judul kitab. Kedua kitab tersebut diberi judul yang sama yakni, *al-Ḥikam*. Sedangkan nisbah *Ghawthîyah* dan *al-'Aṭâ'îyah* setelah *al-Ḥikam* adalah tambahan yang diberikan setelah dua karya ini sama-sama dikenal untuk tujuan membedakan bahwa judul kitab tersebut (*al-Ḥikam*) digunakan oleh dua pengarang yang berbeda. *Kedua*, sistematika penulisan *al-Ḥikam al-'Aṭâ'îyah* sangat mirip dengan sistematika penulisan *al-Ḥikam al-Ghawthîyah*. *Ketiga*, masa penulisan kedua kitab tersebut relatif lama. Kuat dugaan Ibn 'Aṭâ 'Allah telah membaca secara saksama karya Abû Madyân tersebut dan menginspirasinya untuk menulis *al-Ḥikam al-'Aṭâ'îyah*. *Keempat*, dari sudut pandang materi *al-Ḥikam al-'Aṭâ'îyah* dan *al-Ḥikam al-Ghawthîyah* memiliki sumber keilmuan yang sama, yakni Abû Madyan al-Ghawthî. Ini dapat dipahami dengan transformasi keilmuan dari al-Shâdhilî (sebagai murid Abû Madyan) kepada Ibn 'Aṭâ 'Allah. Di sisi lain, Ibn 'Aṭâ 'Allah sendiri, dalam pengakuannya, hanya menuliskan ajaran-ajaran yang dia dapatkan dari al-Shâdhilî dan al-Mursî; dua guru tarekat Shâdhilîyah yang tidak meninggalkan ajaran-ajaran mereka secara tertulis. *Ketiga*, Ibn 'Aṭâ 'Allah mengarang sebuah kitab yang menjadi sharah dari *al-Ḥikam al-Ghawthîyah* yang diberi judul *'Unwân al-Tawfîq fî Âdâb al-Ṭarîq.*

Karya lain yang mempengaruhi adalah *Iḥyâ 'Ulûm al-Dîn* karang-

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

an al-Ghazâlî. Indikasi kemiripan ajaran-ajaran Ibn 'Aṭâ 'Allah dengan *Iḥyâ'* telah ditunjukkan oleh al-Mursî saat diminta Ibn 'Aṭâ 'Allah memberikan komentar tentang *al-Hikam* karyanya. Setelah menelaah karya tersebut al-Mursî berkomentar bahwa Ibn 'Aṭâ 'Allah menulis apa yang ditulis oleh al-Ghazâlî dengan beberapa tambahan.

Alasan yang dapat menguatkan pandangan di atas karena saat itu al-Ghazâlî adalah sufi yang memiliki akseptabilitas paling unggul di kalangan sufi dan *fuqahâ* sekaligus. Melalui *Iḥyâ' 'Ulûm al-Dîn*, ia menjadi inspirasi karena keberhasilannya mengompromikan antara tasawuf dan fiqh yang dianggap telah lama berkontestasi. Dalam karya tersebut dia menuliskan tasawuf dalam sistematika penulisan fiqh dan memasukkan kajian-kajian fiqh dalam tema-tema tasawuf. Jika fiqh adalah pembersihan tubuh dari kotoran dan najis, maka tasawuf adalah pembersihan hati dari sifat-sifat tercela.[287]

Dalam *Laṭâ'if al-Minan*, Ibn 'Aṭâ 'Allah juga menunjukkan pandangan tiga pilar al-Shâdḥilîyah (Abû al-Ḥasan al-Shâdhilî, Abû 'Abbas al-Mursî, dan Ibn 'Aṭâ Allah al-Sakandarî) tentang al-Ghazâlî dan karyanya *Iḥyâ' 'Ulûm al-Dîn*. Al-Shâdhilî bahkan menganjurkan pengikut-pengikutnya untuk mengikuti ajaran-ajarannya. Dia mengan-jurkan murid-muridnya untuk bertawasul kepada al-Ghazâlî dengan menyatakan:

يقول الشاذلي لمريده: إذا عوضت لكم إلى الله حاجة فتوسّلوا إليه بالإمام أبي حامد الغزالي

"Jika kalian mempunyai *ḥâjat* kepada Allah, maka bertawasul lah kepada Abû Ḥâmid al-Ghazâlî".[288]

[287] Manṣûr, *al-'Aqâ'id al-Dînîyah*, 34.
[288] Ibn 'Aṭâ' Allah, *Laṭâif al-Minan*, 62.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Testimoni al-Shâdhilî juga menunjukkan signifikasni *Iḥyâ' 'Ulûm al-Dîn* dalam pandangannya:

كتاب الإحياء (للغزالي) يورثك العلم، وكتاب القوت (للمكّي) يورثك النّور

"Kitab *Iḥyâ'* (*Iḥyâ' 'Ulum al-Dîn* karya al-Ghazâlî) mewariskanmu ilmu dan kitab *al-Qût* (*Qût al-Qulûb* karya Abû Ṭâlib al-Makkî) mewariskanmu cahaya (*al-nûr*)".[289]

Tidak berbeda dengan sang Guru (al-Shâdhilî), al-Mursî yang merupakan guru memberikan kesan istimewa terhadap al-Ghazâlî. Dia menegaskan:

إنّا لنشهد له بالصّديقية العظمى

"Kita *memberikan* kesaksian bahwa dia memiliki (*maqâm*) *al-ṣiddîqîyah* yang agung".[290]

Dari beberapa testimoni tersebut dapat dilacak dari figur dan latar belakang intelektual tokoh-tokoh al-Shâdḥilîyah di atas. Seperti yang diketahui bahwa al-Shâdhilî menyelami benar karya-karya al-Ghazâlî terutama pada kitab *Ihyâ 'Ulûm al-Dîn*. Ajaran-ajaran tersebut menjadi bagian doktrin dan prinsip-prinsip tarekatnya dan kemudian ditularkan kepada muridnya, al-Mursî yang menjadi guru kedua tarekat al-Shâdhilîyah. Dari kedua guru tersebut, sebagai guru al-Shâdhilîyah ketiga, Ibn 'Aṭâ 'Allah mendasarkan doktrin-doktrinnya yang dia tuangkan dalam *al-Ḥikam*.

Penjelasan di atas menegaskan betapa kuat pengaruh al-Ghazâlî dan *Iḥyâ' 'Ulûm al-Dîn* terhadap pemikiran-pemikiran Ibn 'Aṭâ 'Allah

[289] Ibid.
[290] Ibid.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

dalam *al-Ḥikam al-ʻAṭâʼîyah*. Al-Ghazâlî bukan saja sumber keilmuannya, tetapi ebih dari itu al-Ghazâlî juga menginspirasinya untuk dapat menyampaikan ajaran-ajarannya dengan bijak tanpa menimbulkan alergi kepada tasawuf seperti yang dirasakan oleh sebagian masyarakat Mesir saat itu.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

BAB 10
MA'RIFAT ALLAH MENURUT IBN 'AṬÂ 'ALLAH

> *"Jangan menunggu rampungnya urusan duniawi karena hal itu bisa membuatmu lupa akan pengawasan Allah atas aḥwâl yang telah ditetapkan-Nya untukmu." (al-Rundî)*

Pembahasan pada bab ini adalah *ma'rifat Allah* menurut Ibn 'Aṭâ 'Allah dalam perspektif ontologis dengan mempertanyakan apa sebenarnya makrifat yang dimaksud oleh *ṣâḥib al-Ḥikam*? Hal ini menjadi pertanyaan pertama yang penting diajukan sebelum memulai dua pembahasan selanjutnya tentang *ma'rifat Allah* dalam perspektif epistemologis dan aksiologis.

Ma'rifat Allah Ibn 'Aṭâ 'Allah yang utamanya diulas dalam *al-Ḥikam* merupakan diskursus penting yang banyak menarik perhatian para akademisi, baik Timur maupun Barat. Beragam pandangan menilai makrifat dari pelbagai perspektif. Berbagai kategori maupun aliran tasawuf falsafî di-*nisbah*-kan kepada Ibn 'Aṭâ 'Allah. Di sisi lain, terdapat juga pendapat yang menegaskan bahwa makrifat Ibn 'Aṭâ 'Allah harus dipahami dari kaca pandang sufistik murni tanpa harus

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

direduksi dalam teologi maupun filsafat.[291] Berikut ini uraian konsep makrifat Ibn 'Aṭâ 'Allah dan beberapa pandangan tentang makrifat tersebut.

Terminologi *al-Ma'rifah*

Meski dipandang sebagai aspek paling penting, istilah *al-ma'rifah* digunakan Ibn 'Aṭâ 'Allah hanya dalam satu *Risâlah*.[292] Di dalamnya, istilah diulang sebanyak tiga kali. *Risâlah* tersebut menjelaskan derajat makrifat tertinggi yang hanya dicapai Rasulullah. Ia adalah puncak kebahagiaan penyaksian (*al-shuhûd*) pada Tuhan.[293] Sedangkan dalam bentuk plural, *al-ma'ârif* digunakan sebanyak dua kali. Yang *pertama* menunjukkan bahwa Tuhan Maha Tampak dan hanya orang yang terhijab yang tidak mampu mengenalnya.**[294]** Sedangkan hikmah *kedua* menjelaskan syarat pencapaian makrifat, yakni kosongnya hati dari duniawi.**[295]**

---

[291] Pendapat tersebut disampaikan oleh Victor Danner. Lihat Victor Danner, *Mistisisme Ibnu 'Atha'illah*, terj. Raudlan (Surabaya: Risalah Gusti, 1999), 31.

[292] *Al-Ḥikam* terdiri dari tiga bagian: (1) hikmah-hikmah (aforisme); (2) *Risâlah*; (3) *Munâjât*.

[293] Ibn 'Abbâd al-Niffarî, *Sharḥ al-Hikam*, Abd Allah al-Sharqâwi (ed.), Vol. 2 (Surabaya: Al-Hidayah, t.th.), 85-86.

[294] Dalam hikmah disebutkan: "Alam ini semuanya gelap. Yang menyinarinya (yang menjadikannya ada) hanya penampakan *al-Ḥaqq* padanya. Maka barangsiapa yang melihat alam tetapi tidak melihat *al-Ḥaqq* padanya, (tidak melihat *al-Ḥaqq*) ketika melihat alam atau sebelumnya atau sesudahnya, berarti dia tidak bisa melihat cahaya ilahi. Pengetahuan yang jelas bagaikan matahari tertutup oleh alam yang seperti awan". 'Abd Allah al-Sharqâwî, *al-Ḥikam al-'Aṭâ'iyah bi Sharḥ Shaykh al-Islam*, 'Âṭif Wafdî (ed.) (Kairo: Maktabah al-al-Raḥmah al-Muhdât, Cet. Ke-2, 2010), 19.

[295] "Kosongkan hatimu dari nafsu niscaya Allah akan memenuhi hatimu dengan makrifat dan rahasia-rahasia."
Ibid., 79.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Selain dua kata di atas, total keseluruhan derivasi dari kata dasar *'a-r-f* dalam hikmah dan risalah berjumlah delapan belas buah dalam berbagai pola (*wazn*). Sedangkan dalam munajat, derivasi dari kata dasar *'a-r-f* disebutkan sebanyak lima kali. Pola derivasi tersebut adalah(**فعل**), (**فعّل**) dan (**تفعّل**). Pola yang paling banyak digunakan adalah **فعل**. Selanjutnya, adalah **تفعّل** dan kemudian **فعّل** .

Pola **فعل** dalam *al-Ḥikam* banyak digunakan terutama untuk menjelaskan sifat ahli makrifat (*'ârif*). Sedangkan penggunaan pola (**تفعّل**) lebih dekat pada proses makrifat yang terjadi. Hal ini banyak ditemukan dalam *al-Ḥikam* sebagaimana dituturkan Ibn 'Aṭâ 'Allah dalam hikmahnya:

إذا فتح لك وجهة من التّعرّف فلا تبال معها أن قلّ عملك فإنّه ما فتحها لك الّا وهو يريد ان يتعرّف إليك ألم تعلم أنّ التعرّف هو مورده عليك والأعمال أنت مهديها إليه واين ما تهديه اليه ممّا هو مورده عليك.[296]

Apabila Allah telah membuka suatu bentuk makrifat kepadamu maka jangan mempersoalkan masalah sedikitnya amalmu karena Allah tidak akan membuka makrifat tersebut kalau tidak hendak menjadikan dirimu mengenal-Nya. Tidaklah kamu tahu bahwa perkenalan itu adalah karunia-Nya yang diberikan kepadamu. Sedangkan amal baktimu adalah hadiah yang kamu persembahkan kepada-Nya. Bagaimana kamu membandingkan antara hadiah yang kamu berikan kepada-Nya dengan karunia-Nya yang diberikan kepadamu.

Sebelum 'Aṭâ' Allâh, istilah *al-ta'arruf* telah digunakan oleh Junayd al-Baghdadî. Dia menggunakan istilah tersebut untuk membedakan dua jenis makrifat, yakni: *ma'rifat al-ta'arruf* dan *ma'rifat al-ta'rîf*. Makrifat *al-ta'arruf* merupakan makrifat kaum *khawwâṣ* (kaum

[296] Ibn 'Abbâd al-Nafarî al-Rundî, *al-Ḥikam al-'Aṭâ'iyah li Ibn 'Aṭâ' Allah al-Sakandarî* (Kairo: Markaz al-Ahrâm li al-Tarjamah wa al-Nashr, 1988) , 47.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

istimewa) dan *ma'rifah al-ta'rîf* adalah milik awam.[297] Dalam *ma'rifat al-ta'arruf*, Allah mengenalkan diri-Nya kepada manusia dengan diri-Nya.[298] Sedangkan *ma'rifat al-ta'rîf* adalah makrifat di mana Allah memperlihatkan tanda-tanda kekuasaan-Nya pada makhluk.[299]

Dalam *al-Ḥikam*, Ibn 'Aṭâ 'Allah hanya menggunakan kata *al-ta'arruf* dan tidak menggunakan kata *al-ta'rîf*. Istilah *al-ta'rîf* digunakannya dalam karyanya, *Laṭâ'if al-Minân*. Menurutnya, *al-ta'rîf* adalah kondisi di mana seseorang diangkat Allah pada *al-muḥâdlarah* (kehadiran) dan *shuhûd* (penyaksian) tanpa sebab atau jerih payah usaha (*'ilal*).[300] Ibn 'Aṭâ 'Allah memiliki pemaknaan yang berbeda dengan al-Junayd tentang *ma'rifat al-ta'rîf*. Dia menggunakan istilah *al-ta'arruf* untuk menunjukkan makrifat untuk awam dan *khawâṣ* sekaligus.

Hal tersebut semakin nampak melalui penjelasan Ibn 'Ajibah dalam karyanya, *Îqâẓ al-Himam*. Menurutnya, *al-ta'arruf al-jalâliyah* (pengenalan ketuhanan) ada dalam tiga bentuk. *Pertama*, bentuk sanksi dan penolakan (*qism 'uqûbah wa ṭard*). *Kedua*, bentuk pendidikan dan peringatan (*al-ta'dîb wa al-tanbîh*). *Ketiga*, bentuk penambahan dan peningkatan spiritualitas (*ziyâdah wa taraqqin*). Pada bagian *pertama*, Allah mengenalkan sifat *qahhâr*-Nya kepada orang-orang yang berperilaku buruk dan memberikan sanksi kepadanya.

---

[297] Râfiq al-'Ajam, *Mawsû'at al-Muṣṭalaḥât al-Taṣawwuf al-Islâmî* (Beirut: Maktabat Lubnân al-Nâshirûn, 1999), 906.

[298] Ini merupakan pemaknaan dari ucapan Nabi Ibrâhîm A.S. dalam firman-Nya: Dia (Ibrahim A.S.) berkata: Aku tidak menyukai (tuhan) yang tenggelam (Q.S. al-An'âm [6]: 76).

[299] Junayd membagi makrifat menjadi dua macam, yakni makrifat *al-ta'arruf* dan makrifat *al-ta'rîf*. Abû 'Abd al-Raḥman al-Sullamî, *al-Muqaddimah fî al-Taṣawwuf* (Beirut: Dar al-Jayl, 1999), 31.

[300] Ibn 'Aṭâ'Allah, *Laṭâ'if al-Minan*, 'Abd al-Ḥalîm Maḥmûd (ed.) (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, Cet. Ke-2, t.th.), 155.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Namun mereka tidak mengetahui dan mengambil pelajaran hal tersebut dan semakin menjauh dari-Nya. Kelompok *kedua* adalah orang-orang yang berperilaku buruk namun saat Tuhan mendidiknya untuk lebih baik dia menyadari perilaku jeleknya sehingga dia berubah menjadi baik. Bagi mereka didikan itu semacam nikmat yang dibungkus dengan musibah. Kelompok *ketiga* adalah orang-orang yang dianugerahi *al-ta'arruf ât* ini tanpa sebab apapun. Dia mengetahui (makrifat) dan meningkat dengan makrifat tersebut sampai pada kondisi *al-rusûkh wa al-tamkîn* (mendalam dan stabil).[301]

Dalam *al-Ḥikam*, Ibn 'Aṭâ 'Allah lebih banyak menggunakan bentuk subjek (*ism fâ'il*) dari kata *ta'arruf*, yakni kata *muta'arrif*. Kata *muta'rrif* merujuk kepada Allah sebagai pelaku aktif dalam proses pencapaian makrifat. Ibn 'Aṭâ 'Allah di sini berusaha menegaskan bahwa meskipun manusia berusaha mencapai makrifat, namun anugerah Allah yang menentukan pencapaian tersebut.[302] Sebagaimana dalam hikmahnya:

متى أعطاك أشهدك برّه ومتى منعك أشهدك قهره فهو في كلّ ذلك متعرّف اليك ومقبل بوجود لطفه عليك.[303]

Jika Allah memberimu berarti Dia menunjukkan kebaikan-Nya kepadamu. Dan ketika tidak memberimu berarti Dia menunjukkan kemenangan-Nya kepadamu. Dengan memberi dan tidak

[301] Aḥmad b. Muḥammad b. 'Ajîbah, *Îqâẓ al-Himam fî Sharḥ al-Ḥikam li Ibn 'Aṭâ' al-Sakandarî ma'a al-Futûhât al-Ilâhîyah fî Sharḥ al-Mabâḥith al-Aṣlîyah* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), 23.

[302] Sebagaimana disebutkan dalam hikmah di atas, jika diibaratkan amal ibadah adalah anugerah Allah sedangkan amal ibadah manusia yang dipersembahkan kepada-Nya adalah hadiah. Mana mungkin pemberian Allah dihadiahkan ke Allah lagi.

[303] al-Rundî, *al-Ḥikam al-'Aṭâ'iyah*, 62.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

memberi, Dia memperkenalkan sifat-sifat-Nya kepadamu dan sekaligus memberikan belas kasihan-Nya kepadamu.[304]

Dari uraian di atas, Ibn 'Aṭâ 'Allah meneguhkan pandangan para sufi klasik yang berpandangan bahwa makrifat yang sesungguhnya anugerah yang diberikan oleh Allah. Usaha untuk mencapai makrifat yang nampak dari manusia tidak lebih dari kehendak Allah pada manusia tersebut untuk mendekat kepada-Nya. Hal ini dijelaskan dalam konsep *wâridât* sebagai titik awal perjalanan menuju makrifat Allah pada pembahasan berikut.

Konstruksi Makrifat Ibn 'Aṭâ 'Allah

Hikmah-hikmah dalam *al-Ḥikam* tidak tersusun secara tematis dalam bab atau sub bab yang terdapat dalam karya tersebut. Tema-tema yang sama ditempatkan secara terpisah antara satu dan lainnya.[305] Meski kadang tema-tema yang sama tersebut ditempatkan secara berurutan, tetapi selalu saja ada bagian-bagian kecil yang terpisah dari kelompok tersebut.[306] Berikut ini adalah tema-tema makrifat yang dikumpulkan dan disusun secara hierarkis, baik melalui proses yang disebut dengan *sulûk* (perjalanan) maupun proses *al-jadhb* (tarikan). Dimulai dari bisikan hati (*wâridât*) sampai pada tahapan makrifat.

Dalam kedua proses tersebut Ibn 'Aṭâ 'Allah menegaskan bahwa keduanya memiliki tarekatnya sendiri-sendiri. *Sulûk* memiliki proses dan cara kerjanya sendiri begitu juga halnya pada *al-jadhb*. Hanya

[304] KH. Mas Mahfudz, *Terjemah Al-Hikam: Tangga Suci Kaum Sufi* (Surabaya: Bintang Terang Surabaya, 2004), 69.
[305] Zakî Mubârak, *al-Taṣawwuf al-Islamî fî al-Adab wa al-Akhlâq* (Kairo: Muassasah Handâwî li Ta'lîm wa al-Thaqâfah, 2012), 101.
[306] Danner, *Mistisisme*, 23.

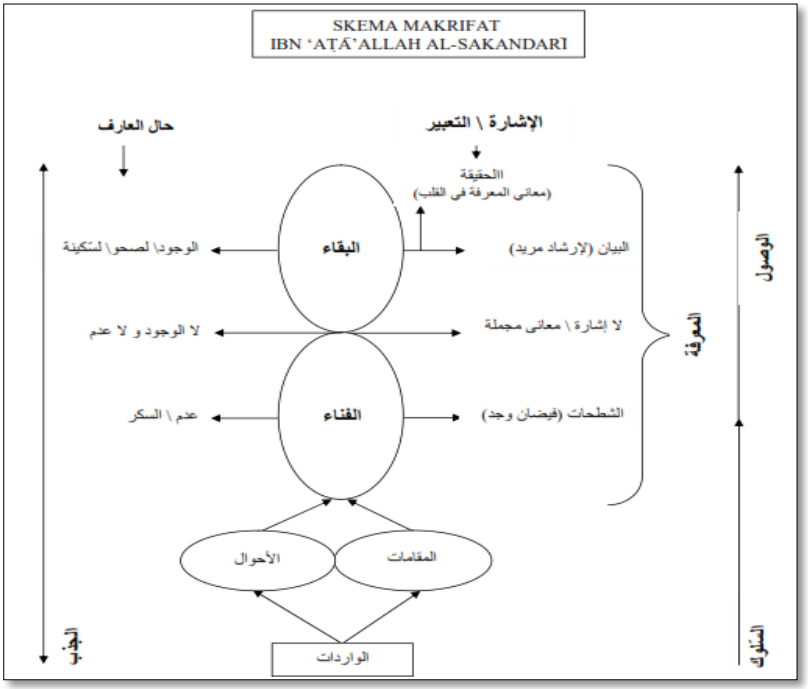
http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

saja—dalam *sulûk*—pada umumnya, proses tersebut lebih tampak, sedangkan dalam proses *al-jadhb* tidak banyak diketahui. Orang-orang yang disebut *majdhûb* sering tidak terafiliasi pada suatu tarekat atau tidak tampak menjalani *sulûk*.

Hal lain yang penting dicatat bahwa skema makrifat berikut ini memfokus pada dua hal. *Pertama*, pada kondisi spiritual seorang sufi (*religious* experience). Sebuah pengalaman eksistensial yang dialami seorang sufi. *Kedua*, pada ekspresi sufi baik dalam bentuk simbol, isyarat, ataupun *al-ta'bîr* (ungkapan) yang lahir dari pengalaman spiritual yang dialami tersebut. Bagian ini penting untuk menjadi bahan dalam memahami isyarat dan ungkapan kaum sufi. Terutama dengan kontroversi ungkapan-ungkapan kaum sufi yang banyak mengisi literatur dan khazanah intelektual Islam.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Skema Makrifat Ibn ‘Aṭâ ’Allah al-Sakandarî



Secara umum skema di atas memberikan ilustrasi tentang *ḥâl* (kondisi sufi) dan bagaimana ragam ekspresi (*ishârât*) yang terlahir dari kondisi tersebut. Meski kadang hal tersebut dinyatakan dengan terpisah, namun tetap dapat ditemukan benang merah yang menghubungkan satu sama lain. Metode ini dapat dianggap sebagai tafsir “hikmah dengan hikmah” jika dianalogikan dengan tafsir ayat dengan ayat. Tentang hal ini dapat dibagi dalam dua Aspek. *Pertama*, aspek kondisi dan rasa (*dhawq*). *Kedua*, makna-makna dan isyarat atau ungkapannya (*al-ma‘ânî wa al-ishârât aw al-ta‘bîr*). Secara hierarkis, konsep makrifat Ibn ‘Atâ’Allah dapat dijelaskan sebagaimana berikut.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

1. *Al-Wârid*

Proses sampai makrifat menurut Ibn 'Aṭâ 'Allah dimulai dari *wârid*. Ia adalah fondasi dan titik tolak bangunan makrifat. *Wârid* adalah sesuatu yang hadir pada (hati) *sâlik* pada awal perjalanan spiritualnya. Ia bagaikan seorang Rasul bagi *sâlik.*[307] Saat *sâlik* konsisten dalam suluknya dan sampai (*wuṣul*), maka *wâridât* tersebut akan berhenti.[308]

Al-Wâridât (jamak dari *al-wârid*) diturunkan dalam tiga tahap. *Pertama*, diturunkan supaya hamba bersiap-siap memasuki hadirat-Nya dengan tekun beribadah dan segala bentuk upaya penjernihan hati. Sementara itu, diri masih memiliki nafsu dan syahwat sehingga tidak memiliki keikhlasan dalam beribadah kepada Allah. *Kedua*, untuk membersihkan diri dari penyakit nafsu sehingga dapat ikhlas dalam beribadah. Namun diri kadang terpesona dengan keikhlasan tersebut sehingga mengandalkannya sebagai sarana untuk sampai ke hadirat ilahi. Hal ini juga dianggap salah, sehingga Allah membantunya lagi dengan menurunkan *wârid* ketiga. Dengannya seseorang tidak lagi memperhatikan dirinya dan juga amal keihlasannya. Dengan *wârid* ini dia memandang Tuhan dengan mata hatinya (*baṣîrah*).[309]

Menurut Aḥmad Zarrûq—komentator *al-Ḥikam*—awalnya *wârid* adalah *hâl* (kondisi spiritual). Saat itu kondisinya masih berubah-

---

[307] Sa'îd Ḥawâ, *Mudḥakarât fi Manâzil al-Siddîqîn wa Rabbâniyyîn min Khilâl al-Nuṣûṣ wa Ḥikam ibn al-'Aṭâ' Allah al-Sakandarî* (Kairo: Dâr al-Salâm li al-Tibâ'ah wa al-Nashr wa al-Tawzî', Cet. Ke-4, 1999), 479.

[308] Muhammad Idrîs Ṭayyib (ed.), *al-Anwâr al-Ilâhîyah bi al-Madrasah al-Zarrûqîyah: al-Tâ'iyah al-Zarrûqîyah*, *Marâtib Ahl al-Khuṣuṣîyah*, *al-Taṭâhhur bi Mâ' al-Ghayb* (Beirût: Dâr al-Kutûb al-'Ilmîyah, 2012), 101.

[309] 'Abd Allah al-Sharqâwî, *al-Ḥikam al-'Aṭâ'iyah bi Sharḥ al-Shaykh al-Sharqâwî*, 'Âṭif Wafdî (ed.) (Mansûrah: Maktabat al-Raḥmah al-Muhdât, Cet. Ke-2, 2010), 43-44.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

ubah dan temponya juga beragam. Saat *ḥâl* (kondisi) tersebut telah menjadi kuat (*al-tathabbut*), maka ia menjadi *maqâm*. Yang perlu dicatat di sini bahwa Zarrûq memandang bahwa antara *aḥwâl* dan *maqâmât* saling terkait dan bukan merupakan sebuah proses yang terpisah antara satu dan lainnya. Bahwa peningkatan *maqâmât* tidak akan terjadi tanpa *wâridât al-aḥwâl*.[310]

Wârid al-aḥwâl diilustrasikan sebagai cahaya (*nûr*) yang diletakkan oleh *al-Haqq* pada hati seorang hamba. *Wârid* menghancurkan sifat-sifat jelek. Ibn 'Aṭâ 'Allah bertutur: "Apabila datang *wâridât* kepada hatimu, maka ia mengikis habis semua kebiasaan burukmu. Allah berfirman, "Sesungguhnya raja-raja itu kalau memasuki suatu desa, maka menghancurkan keadaan penduduknya."[311] Ia juga akan mengalahkan pikirannya, "*wârid* datang dari Yang Maha Menang. Oleh karena itu segala sesuatu (tabiat buruk) yang berbenturan dengannya, pasti *wârid* menghancurkan otaknya (mengalahkannya). (Allah SWT berfirman), "Tetapi Aku lemparkan hak (kebenaran) di atas kebatilan maka hak menghancurkannya. Memang kebatilanlah yang hancur."[312] Kemudian cahaya tersebut membias membentuk perilaku-perilaku yang terpuji dalam bentuk yang berbeda. Adakalanya seorang cenderung sibuk dengan amalan salat, sebagian sibuk puasa, dan lain-lainnya.[313]

---

[310] Menurut Zarrûq bahwa *aḥwâl* dan *maqâmât* ini tidak terbatas jumlahnya. Lihat Ṭayyib, *al-Anwâr al-Ilâhîyah*, 102.

[311] Firman Allah Q.S. al-Naml [27]: 34: إنّ الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها...

[312] Ḥawâ, *Mudhâkarât*, 479. Mahfudz, *Terjemah Al-Hikam*, 128.

[313] Hikmah no. 9: "Bentuk amal ibadah itu beraneka ragam karena nur (cahaya) yang menjadi *wâridât al-aḥwâl* juga beraneka ragam. Mahfudz, *Terjemah Al-Hikam*, 10. Bandingkan Ṭayyib, *al-Anwâr al-Ilâhîyah*, 102.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Selain *wârid* sebenarnya ada bisikan lain dalam hati yang disebut dengan *khatîr*, namun Ibn 'Aṭâ 'Allah tidak menyinggungnya dalam *al-Hikam*. Menurut Zarrûq, terdapat perbedaan prinsipil antara keduanya; *pertama*, asal-usul atau sumber *khâṭir* adalah pikiran. Karenanya, *khâṭir* masih mengandung kerancuan dan sisi buruk. Jika berasal dari malaikat, maka bisikan tersebut merupakan *ilhâm*.[314] Jika berasal dari nafsu, itu merupakan *hawâjis*.[315] Jika itu berasal dari setan, maka itu adalah *waswâs*.[316] Sedangkankan *wârid* hanya bisikan yang baik saja. Artinya, ia berasal dari *al-H{aqq* dan hal itu tanpa kesengajaan dan melalui usaha manusia.[317] *Kedua*, dalam bentuknya, *khâṭir* muncul hanya dalam bentuk bisikan dalam hati, sedangkan *wârid* lebih umum dari itu; kadang *wârid* datang dalam bentuk bisikan dan terkadang dalam bentuk rasa seperti rasa seperti senang, sedih, dan semacamnya.[318]

Menurut Zarrûq, *wârid* yang datang pada seorang hamba kadang disebut sebagai *ḥâl*. Dan pada saat *wârid* yang bersifat maknawi tersebut belum menguat dalam hati hamba *wârid* atau *ḥâl* tersebut disebut sebagai *maqâm*. Tahapan-tahapan ini menunjukkan bahwa bahwa *aḥwâl* dan *maqâmât* merupakan tahapan mengak-

[314] Bisikan dari malaikat tidak akan terjadi kecuali dengan ketaatan dan menghindari maksiat kepada Allah. Ibid.

[315] *Hawâjis* terjadi karena mengikuti hawa nafsu. Ibid.

[316] *Waswâs* terjadi karena melakukan *ma'aṣî* (maksiat-maksiat) dan *munkarât* (kemungkaran-kemuangkaran). Ibid.

[317] *Wârid* datang dengan tiba-tiba supaya manusia menyadari bahwa *wârid* tersebut bukan karena hasil usahanya tapi anugerah dari Yang Maha Kuasa. Hikmah no. 80 yang berbunyi: "Jarang sekali *wâridât al-ilâhiyah* (cahaya ilahi yang diletakkan di hati para *sâlik*) yang datang tidak secara tiba-tiba supaya para hamba tidak mengakuinya sebegai hasil jerih payah ibadahnya". Lihat Mahfudz, *Terjemah Al-Hikam*, 56.

[318] Ṭayyib (ed.), *al-Anwâr al-Ilâhîyah*, 103.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

tualisir *wâridât* tersebut. Pada kesempurnaan *maqâm* tersebut melahirkan *wârid* yang lain. Ini mungkin salah satu sebab mengapa Zarrûq mengatakan bahwa *aḥwâl* dan *maqâmât* tidak terbatas jumlahnya.[319]

2. *Al-Maqâmât* dan *al-Aḥwâl*

Oleh kaum sufi, maqam pada umumnya dipahami sebagai sebuah proses internalisasi nilai-nilai baik yang dilakukan *sâlik* sedangkan *aḥwâl* adalah hasil yang dicapai dalam proses internalisasi nilai-nilai baik tersebut. Seorang yang berada pada maqam tobat berupaya menginternalisasi nilai-nilai tobat sampai nilai-nilai tersebut menjadi akhlak[320] yang tidak terpisahkan lagi dari dirinya. Sehingga, segala yang dialaminya dipahami dan disikapinya dalam kerangka nilai-nilai tobat.

Pada penjelasan sebelumnya ditegaskan bahwa *maqâm* dan *ḥâl* adalah perwujudan dari *al-wârid* yang permanen. *Maqâmât* beberapa kali misalnya disebutkan dalam *al-Hikam* namun dalam bentuk derivasinya. Sebagian besar dalam *fi'l rubâ'î mazîd* seperti hikmah yang berbunyi:

إرادتك التجريد مع إقامة الله إيّاك في الأسباب من الشهوة الخفيّة وإرادتك الأسباب مع إقامة الله إيّاك في التجريد انحطاط من الهمّة العلّية.[321]

Keinginanmu ber-*tajrîd* (melulu beribadah tanpa berusaha mencari rejeki), padahal Allah menempatkan dirimu pada *maqâm*

[319] Ibid., 105.

[320] Menurut al-Ghazâli, akhlak adalah keadaan jiwa yang mendorong pada perbuatan dengan tanpa pertimbangan dan pemikiran. Hal ini senada dengan devinisi Ibn Miskawaih meski dalam redaksi yang berbeda. Tim Penyusun MKD IAIN Sunan Ampel Surabaya, *Akhlak Tasawuf* (Surabaya: IAIN Sunan Ampel Press, cet. I, 2011), 2.

[321] al-Rundî, *al-Ḥikam al-'Aṭâ'iyah*, 46.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

kasb (suatu kedudukan yang rejeki pemegangnya bisa didapat dengan usaha) adalah bisikan nafsu yang halus. Sedangkan kemauanmu untuk ber-*kasb* (bekerja mengais rizki) padahal Allah menempatkan dirimu pada *maqâm tajrîd* adalah kemerosotan dirimu dari *himmah 'âliyah* (cita-cita yang mulia).

Huruf tambahan dalam kata kerja tersebut adalah (أ) untuk menunjukkan makna aktif (*li al-ta'diyah*). Bentuk yang digunakan dalam hikmah di atas adalah *verba-noun* (*maṣdar*). Dalam hikmah yang lain disebutkan dalam bentuk *subject-noun* (*ism fâ'il*):

لاتترقّب فراغ الأغيار فإنّ ذلك يقطعك عن وجود المراقبة له فيما هو مقيمك فيه.[322]

"Jangan menunggu rampungnya urusan duniawi karena hal itu bisa membuatmu lupa akan pengawasan Allah atas aḥwâl yang telah ditetapkan-Nya untukmu." Dalam hikmah yang lain disebutkan:

من علامات إقامة الحقّ لك في الشيئ إقامته إيّاك فيه مع حصول النّتائج.[323]

"Di antara tanda Dia menempatkanmu pada suatu kedudukan (kondisi) adalah ketika Dia menempatkanmu di dalamnya disertai dengan buah (hasil) yang nyata." Pada hikmah ini, kata yang digunakan adalah "*iqâmah*" dalam bentuk *ism maṣdar.*

ربّما عبّر عن المقام من استشرف عليه، وربّما عبّر عنه من وصل إليه، وذلك ملتبس إلّا على صاحب بصيرة.[324]

"Bisa jadi, yang menjelaskan perihal *maqâm* adalah orang yang belum sampai kesana. Bisa jadi pula, yang menjelaskannya ada-

[322] Ibid., 50.
[323] Ibid., 75.
[324] Ibid., 76.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

lah orang yang telah sampai ke sana. Semuanya samar, kecuali orang-orang yang memiliki mata hati." Dalam hikmah ini kata yang digunakan juga dalam bentuk *ism maṣdar*, yakni *maqâm*. Dalam hikmah lain tersebut:

إذا أردت أن تعرف قدرك عنده فانظر فيما يقيمك.[325]

"Jika engkau ingin mengetahui kedudukanmu di sisi Allah, perhatikan di mana Dia menempatkanmu" dalam hikmah ini yang digunakan adalah bentuk *ism fâ'il* yang menunjukkan subjek pelaku.

Maqâmât dan *aḥwâl* diungkapkan secara acak oleh Ibn 'Aṭâ 'Allah dalam *al-Ḥikam*. Secara berurutan, disebutkannya dalam *Laṭâ'if al-Minan*,[326] dan karyanya *al-Tanwîr fi Isqât al-Tadbîr*.[327] Berikut adalah tabel mengenai *Maqâmât* dan *Aḥwâl* menurut Ibn 'Aṭâ 'Allah al-Sakandarî.

Maqâmât dan *Aḥwâl*

	المقامات				الأحوال		
1	التوبة	6	الرّجاء	1	الأنس	7	الحضور
2	الزّهد	7	الرّضا	2	القبض	8	الصّحو
3	الصبر	8	التوكّل	3	البسط	9	السّكر
4	الشكر	9	المحبّة	4	الفرق	10	الفناء

[325] Ibid., 59.
[326] Ibn 'Aṭâ' Allah, *Laṭâ'if al-Minan*.
[327] Ibn 'Aṭâ' Allah, *Al-Tanwîr fî Isqâṭ al-Tadbîr* (Kairo: al-Maktabah al-Azharîyah li al-Turâth, 2007), 58.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

البقاء	11	الجمع	5			الخوف	5
		الغيبة	6				

Sembilan *maqâmât* di atas menunjukkan landasan spiritual Ibn ‘Aṭâ ’Allah al-Sakandarî yang disebutnya *isqâṭ al-tadbîr*. Tanpanya, perjuangan seorang *sâlik* untuk menaiki tangga spiritual dianggap tidak sah.

فاعلم أنّ مقامات اليقين تسعة و هي التوبة و الزهد و الصبر و الشكر و الخوف و الرضا و الرجاء و التوكل و المحبّة، و لا يصحّ كلّ واحدة من هذه المقامات إلّا بإسقاط التدبير مع الله و الإختيار.[328]

> “Ketahuilah bahwa *maqâmât al-yaqîn* itu adalah sembilan yakni taubat, zuhud, sabar, syukur, takut, rida, harapan, tawakal, dan cinta. Masing-masing *maqâm* ini tidak akan sah tanpa berserah kepada Allah dan ikhtiyar.”

Maqâmât versi dari Ibn ‘Aṭâ ’Allah ini menyerupai *maqâmât al-yaqîn* Abû Ṭâlib al-Makkî dalam *Qût al-Qulûb*-nya. Jumlah dan *maqâmât*-nya sama, namun terdapat perbedaan antara keduanya pada urutan sebagian dari *maqâmât* tersebut. Misalnya *zuhd* menurut Ibn ‘Aṭâ ’Allah adalah *maqâm* yang ada pada urutan kedua, sedangkan menurut al-Makkî adalah urutan kelima:

[328] Ibid., 58-59. Bandingkan Ibrâhîm Muḥammad Yâsîn, *Ḥâl al-Fanâ’ fî al-Taṣawwuf al-Islâmî* (Kairo: Dâr al-Ma‘ârif, 1999), 94.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

أصول مقامات اليقين التي ترد إليها فروع أحوال المتّقين تسعة، أولها التوبة، والصبر، والشكر، والرجاء، والخوف، والزهد، والتوكّل، والرضا، والمحبّة.[329]

> "Dasar-dasar *maqâm*at yakin yang darinya lahir cabang-cabang kondisi orang-orang yang bertakwa ada sembilan. Yang pertama taubat, kemudian sabar, syukur, *rajâ'* (harapan), *khawf* (khawatir), zuhud, tawakal, rida, dan *maḥabbah* (cinta)."

Hal tersebut tidak mengherankan jika kembali membaca karya-karya sang guru pertama, Abû al-Ḥasan al-Shâdhilî. Pendiri tarekat Shâdhilîyah ini dikenal banyak membaca *Qût al-Qulûb* karya al-Makkî. Karya tersebut memberikan cahaya hidayah. Dia berkata: "Kitab *Iḥyâ'* (*Iḥyâ' 'Ulûm al-Dîn*) dipandang memberikan faedah pada ilmu, sedangkan kitab *Qût al-Qulûb* memberikan faedah cahaya. Jika kedua karya tersebut digabungkan maka akan memberikan faedah ilmu dan cahaya."[330]

Ketiga tokoh tersebut memiliki kemiripan dalam varian doktrin tasawufnya. Jika karya ketiga tokoh tersebut dirunut dimulai dari *Qût al-Qulûb*, *Iḥyâ' 'Ulûm al-Dîn*, dan *al-Ḥikam*. Antara satu karya dengan karya setelahnya sangat terkait. Materi dan doktrin dalam *Iḥyâ 'Ulum al-Dîn* dikatakan sangat mirip materi dan doktrin dalam *Qût al-Qulûb*,[331] Sedangkan *al-Ḥikam* sebagai karya ketiga mengandung

---

[329] Abû Ṭâlib al-Makkî, *Qût al-Qulûb*, (ed.) 'Abd al-Mun'im al-Ḥifnî, Vol. 3 (Kairo: Dâr al-Rashâd, 1996), 3. Bandingkan Muḥammad Majdî Ibrâhîm, *al-Taṣawwuf al-Sunnî: Ḥâl al-Fanâ' bayn al-Ghazâlî wa al-Junayd* (Kairo: Maktabat al-Thaqâfah al-Dînîyah, 2002), 77.

[330] Ibn 'Aṭâ'Allah, *Laṭâ'if al-Minan*, 15.

[331] Dalam mengomentari kitab *Iḥyâ' 'Ulûm al-Dîn* karya al-Ghazâlî, 'Abd al-Raḥmân al-Badawî mengatakan bahwa kitab *Iḥyâ'* tidak lebih dari hasil penukilan kitab *Qût al-Qulûb* karya al-Makkî. Lihat pengantar dalam al-Makkî, *Qût al-Qulûb*, 5.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

materi-materi *Iḥyâ' 'Ulûm al-Dîn* sebagaimana komentar al-Mursî pada Ibn 'Aṭâ 'Allah tentang *al-Ḥikam* yang menampung ajaran dan pikiran al-Ghazâlî dengan beberapa tambahan.[332]

Meski ketiganya dinilai memiliki kemiripan, namun karya Ibn 'Aṭâ 'Allah memiliki karakter khas dalam diksi hikmahnya. Tentang makrifat, Ibn 'Aṭâ 'Allah banyak menggunakan *ism fâ'il* (*muta'arrif*) yang dinisbahkan pada Allah sebagai pelaku aktif yang meng-anugerahkan makrifat pada hambanya. Dalam hal *maqâmât* juga banyak menggunakan *wazn af-'a-l* (**أفعل**). Dia banyak banyak menggunakannya dalam *fi'il mâḍî* (**أقام**), *muḍâri'* (**يقيم**) *maṣdar* (**إقامة**), dan *ism fâ'il* (**مقيم**). Penggunaan *wazn* ini menunjukkan bahwa *maqâm* yang dicapai seorang *sâlik* adalah karena Allah menempatkannya pada *maqâm* tersebut. Proses tersebut ditegaskan lagi dengan banyaknya penggunaan ism *fâ'il* (**مقيم**) yang merujuk pada Allah. Hal ini mene-gaskan prinsip *isqât al-tadbîr* yang melandasi doktrin-doktrin tasawuf Ibn 'Aṭâ 'Allah

3. *Al-Fanâ'* dan *al-Baqâ'*

Al-Fanâ' dan *al-baqâ'* adalah dua derajat spiritual sufi. Keduanya diibaratkan sebagai dua sisi mata uang yang dapat dikatakan satu dan dapat pula dikatakan dua. *Al-Fanâ'* merupakan gerbang menuju *baqâ'*. Namun keduanya tidak dapat dikatakan tersebut terpisah. Dimisalkan jika fanâ' terhadap suatu sifat tercela secara saat itu juga dia *baqâ'* pada sifat baik. Antara keduanya memiliki keterkaitan yang sangat

[332] لقد أتيت يا بنيّ في هذه الكراسة بمقاصد الإحياء وزيادة. Lihat Mubârak, *al-Taṣawwuf al-Islâmî*, 102.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

erat. *Al-Fanâ'* dan *al-baqâ'* dapat disamakan dengan *al-fanâ'* dan *al-ma'rifah* atau *al-fânî* dan *al-'ârif*.[333]

Dalam *al-Hikam* istilah *fanâ'* dan *baqâ'* beberapa kali disampaikan. Sebagian dari hikmah tersebut menunjukkan pada sebuah pengalaman eksistensial (*religious experience*) seorang *sâlik* yang tak tergambarkan (*ineffability*),[334] seperti dalam hikmah yang berbunyi:

ما العارف من أشار وجد الحقّ أقرب إليه من إشارته، بل العارف من لا إشارة له لفنائه في وجوده وانطوائه في شهوده.[335]

"Bukanlah seorang *'ârif*, seseorang yang mengisyaratkan telah merasa Allah lebih dekat dari isyaratnya. Namun, orang *'ârif* adalah orang yang tidak mempunyai isyarat karena telah sirna dalam wujud-Nya dan lenyap dalam penyaksian terhadap-Nya."

Dalam hikmah yang lain penjelasan lebih dekat dengan aspek etis-teologis sebagaimana dituturkan:

لو أنّك لا تصل إلّا بعد فناء مساويك، ومحو دعاويك لم تصل إليه أبدا، ولكن إذا أردت أن يوصّلك إليه غطّى وصفك بوصفه ونعمتك بنعمته فوصّلك إليه: بما منه إليك لا بما منك إليه.[336]

Jika kau yakin bahwa kau akan sampai kepada-Nya hanya setelah lenyapnya semua keburukanmu dan sirnanya semua

---

[333] Ibrâhim Muḥammad Yâsin, *Ḥâl al-Fanâ' fi al-Tasawuf al-Islamî* (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1999), 105-108.

[334] Filsuf Barat yang berbicara secara teoretis tentang *ineffability* pertama kali adalah William James. James menjelaskan bahwa kualitas tak terlukiskan tersebut sebagai ragam keadaan mistis layaknya keadaan-keadaan psikologis yang tidak dapat diberikan atau dipindahkan kepada orang lain. Seyyed Ahmad Fazeli, "Argumentasi Seputar Ineffability", *Kanz Philosophia: A Journal for Islamic Philosophy and Mysticism*, Vol. 1 No. 1 (June 2011), 1.

[335] al-Rundî, *al-Ḥikam al-'Aṭâ'iyah*, 59.

[336] Ibid., 67.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

hasratmu, kau selamanya tak akan sampai kepada-Nya. Akan tetapi, jika Dia menghendakimu sampai kepada-Nya, Dia akan menutupi sifatmu dengan sifat-Nya dan watakmu dengan watak-Nya. Dia membuatmu sampai kepada-Nya dengan kebaikan yang diberikan-Nya kepadamu, bukan dengan kebaikanmu yang kau berikan kepada-Nya.

Tentang istilah *baqâ*, Ibn 'Aṭâ 'Allah sering kali tidak menyampaikan dengan istilah tersebut secara langsung. Terkadang dia menunjukkan *maqâm* tersebut dalam sebuah pengertian sebuah kondisi. Seperti dalam hikmah berikut yang disebutkan dengan kalimat *ba'd al-wa'yi* (setelah sadar). Ibn 'Aṭâ 'Allah bertutur:

الحقيقة ترد في حال التجلّي مجملة وبعد الوعي يكون البيان.[337]

"Hakikat-hakikat (yang diberikan Allah) saat *tajallî* bersifat global dan setelah sadar baru jelas dan dapat dipahami…" istilah lain yang digunakan untuk menunjukkan pengertian *baqâ'* ini adalah kata *al-ṣaḥw* (sadar).[338]

Istilah *al-ṣaḥw* ini digunakan kelompok sufi yang mengikuti doktrin yang disebut sebagai *al-ṣaḥw al-thânî* (kesadaran kedua) atau *al-ṣaḥw ba'd al-fanâ'* (kesadaran setelah kesirnaan) atau *ṣaḥw al-jam'* (sadar tentang penyatuan). Kelompok yang mengikuti adalah mazhab Junayd al-Baghdâdî. Dalam kategori jenis *fanâ'*, madzhab ini termasuk kelompok *fanâ' 'an irâdat al-sawiy* (sirna dari keinginan selain-Nya).[339]

---

[337] Ibid., 80.

[338] وأكمل منه عبد شرب فازداد صحوا وغاب فازداد حضورا فلا جمعه يحجبه عن فرقه ولا فرقه يحجبه عن جمعه ولا فناؤه يصدّه عن بقائه

[339] Ibn al-Qayyim al-Jawziyah menyatakan bahwa *fanâ' 'an irâdat al-sawiy* adalah *fanâ'* para *khawâs al-awliyâ'* dan *a'immat al-muqarrabîn*. *fanâ'* jenis ini adalah derajat ketiga dan paling tinggi dari *fanâ' al-Zuhhâd* dan *fanâ' al-khâṣ*.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Fanâ' yang oleh al-Junayd ini disebut *al-fanâ' fî al-tawḥîd* ini dimulai dengan *al-ṣaḥw* (kesadaran) di mana *sâlik* menenggelamkan diri dengan *'ubûdîyah*-Nya. Dia berusaha mencapai rida-Nya dengan melakukan amaliyah yang disenangi-Nya.[340] Dia terus melakukan ini sampai dia *fanâ'* dari keinginannya kerena tenggelam karena keinginan kekasih-Nya. pada tahap ini dia masuk pada tahap kesa-daran pertemuan (*ṣaḥw al-jam'*). Karena keinginan *sâlik* telah bersatu dengan-Nya maka dia tidak lagi memiliki keinginan lagi. Yang tersisa adalah keinginan untuk jujur dalam *'ubûdîyah* (*ṣadiq al-'ubûdiyah*) dan memenuhi hak-hak ketuhanan.[341]

مطلب العارفين من الله تعالى الصدق في العبودية والقيام بحقوق الربوبية.[342]

"Permintaan kaum ahli makrifat kepada Allah adalah jujur dalam 'ubûdîyah dan menunaikan hak-hak ketuhanan."

Berangkat dari *fanâ'* ini *'arif* kemudian masuk dalam gerbang *baqâ'*. Di sini seorang sufi sampai (*wuṣûl*) pada makrifat Allah. Pada kondisi ini sufi kembali pada kesadarannya keduanya dia kembali dengan sifat ketuhanan. Dalam mazhab Junayd kondisi ini disebut dengan *al-fanâ' fî al-fanâ'* atau *al-fanâ' fî al-tawḥîd*.[343]

Kemiripan pandangan Ibn 'Aṭâ 'Allah dengan mazhab Junayd ini semakin kuat saat Ibn 'Aṭâ 'Allah menyatakan bahwa *shaṭaḥât* bukan indikator dari seorang *'ârif* yang benar-benar telah sampai pada

---

[340] Ḥadîth Qudsî berbunyi:
ولا يزال عبدي يتقرّب إليّ بالنوافل حتى أحبّه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده الذي يبطش بها ورجله الذي يسعى بها.

[341] Yâsîn, *Ḥâl al-Fanâ'*, 143.

[342] al-Rundî, *al-Ḥikam al-'Aṭâ'iyah*, 60.

[343] Ibrâhîm, *al-Taṣawwuf al-Sunnî*, 620.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

hakikat makrifat.[344] *Shaṭaḥât* yang merupakan indikator dan bagian integral dari *'ârif* yang *fanâ'*[345] adalah indikator dari seorang *sâlik* bukan seorang yang telah *wuṣûl* sebagaimana dalam hikmah: "Bisa jadi, kata-kata itu keluar karena ungkapan perasaan; bisa jadi pula karena ingin memberi petunjuk kepada murid. Kondisi pertama adalah kondisi *sâlik*, sedangkan kondisi kedua adalah kondisi mereka yang sudah mencapai hakikat."[346]

Artinya*, shaṭḥ* yang terlahir tersebut menunjukkan bahwa dia adalah seorang *al-fânî*. Ini juga menunjukkan bahwa orang yang mengalami *shaṭaḥât* tidak sedang dalam derajat tertinggi dalam pengalaman spiritual.[347] Dia belum mencapai *maqâm baqâ* di mana kesadaran akan kemanusiaannya telah kembali padanya. Kondisi yang terakhir ini adalah kondisi yang paling sempurna dari kondisi-kondisi sebelumnya. Sebagaimana dituturkan oleh Ibn 'Aṭâ 'Allah:

---

[344] Istilah yang digunakan untuk *'ârif* yang baru mengetahui atau akan mengetahui hakikat atau makrifat adalah (استشراف) sedangkan bagi yang telah benar-benar telah sampai disebut dengan (الراسخون) atau (المتمكنون) atau (المتحقّقون).

[345] Fase-fase dalam *fanâ'* adalah *ghaybah* (absen) di mana *sâlik* diingatkan akan pahala dan siksa yang melahirkan harapan dan ketakutan yang sangat kuat. Selanjutnya, *al-sukr* (mabuk cinta) di mana disingkapkan pada *sâlik* keindahan *al-Ḥaqq* sampai *al-rûḥ* terguncang hebat. Selanjutnya adalah *shaṭḥ* (teofani) muncul ungkapan-ungkapan rasa dari pengalaman sebelumnya yang sangat kuat yang tidak mampu dia tahan. selanjutnya *zawâl al-hijâb* (hilangnya hijab) di mana ditunjukkan kepadanya rahasia-rahasia-Nya, dan yang terakhir *ghalabat al-shuhûd* (tenggelam dalam penyaksian).

[346] al-Rundî, *al-Ḥikam al-'Aṭâ'iyah*, 250.

[347] Salah satu kesimpulan Junayd dalam *Tafsîr al-Shaṭaḥât* menyatakan bahwa *shaṭaḥat* yang dialami al-Bisṭâmî bukan tingkat tertinggi dari pengalaman spiritual. Lihat Carl W. Ernst, *Words of Ecstasy in Sufism* (New York: State University of New York Press, Albany, 1985), 11.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

... وصاحب حقيقة غاب عن الخلق بشهود الملك الحقّ وفني عن الأسباب بشهود مسبّب الأسباب فهو عبد مواجه بالحقيقة ظاهر عليه سناها سالك للطّريقة قد استولى على مداها غير أنّه غريق الأنوار مطموس الأثار قد غلب سكره على صحوه وجمعه على فرقه وفناؤه على بقائه وغيبته على حضوره. وأكمل منه عبد شرب فازداد صحوا وغاب فازداد حضورا فلا جمعه يحجبه عن فرقه ولا فرقه يحجبه عن جمعه ولا فناؤه يصدّه عن بقائه ولا بقاؤه يصدّه عن فنائه يعطي كلّ ذي قسط قسطه ويوفي كلّ ذي حقّ حقّه...[348]

Ahli hakikat yang langsung melupakan makhluk karena langsung melihat kepada Allah. Ia juga lupa sebab-musabab karena teringat kepada yang menentukan sebab. Dia adalah hamba yang menghadapi hakikat. Pada dirinya tampak nyata terang cahaya-nya. Ia sedang berjalan pada jalannya dan telah sampai pada puncaknya. Hanya saja, dia tenggelam di alam cahaya sehingga tidak terlihat bekas-bekas kemakhlukannya. Kemabukannya mengalahkan kesadarannya. Penyatuannya mengalahkan keter-pisahannya. *Fanâ'*-nya mengalahkan *baqâ'*-nya. Ketidakhadiran-nya mengalahkan kehadirannya.

Dalam aspek pengungkapan (*al-ta'bîr* atau *al-isyarât*) makrifat sufi, Ibn 'Aṭâ 'Allah membaginya pada dua macam. *Pertama*, disebut dengan hakikat yakni makna-makna tentang makrifat yang telah menetap di dalam hati dalam bentuk yang jelas (*al-bayân*). Hakikat ini disampaikan oleh orang yang benar-benar telah sampai pada makrifat untuk untuk memberikan arahan kepada murid. Orang yang *wuṣûl* (*wâṣil*) dalam hikmahnya disebutnya sebagai *muhaqqiqîn*. *Kedua*, ungkapan yang lahir dari luapan rasa (*fayḍân wajd*) yang tidak dapat

[348] Ibn 'Ajîbah, *Îqâẓ al-Himam*, 387-389.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

dibendung oleh ahli makrifat dalam kondisi *fanâ'* (*al-'ârif al-fânî*) yang masih dalam proses perjalanannya (*sâlik*) menuju Allah SWT. ungkapan—lebih tepatnya ocehan ganjil—ini dalam diskursus tasawuf disebut dengan *shaṭaḥât*.[349]

4. *Ma'rifat Allah* dan Hakikat

a. *Ma'rifat Allah*

Terma makrifat dalam *al-Ḥikam* tidak banyak digunakan. Terma tersebut hanya digunakan dalam satu risalahnya. Namun esensi dari makrifat dapat ditemukan dalam hikmah lainnya. Salah satunya adalah hikmah yang berbunyi:

ما العارف من أشار وجد الحقّ أقرب إليه من إشارته، بل العارف من لا إشارة له لفنائه في وجوده وانطوائه في شهوده.[350]

> "Bukanlah seorang *'ârif*, seseorang yang mengisyaratkan telah merasa Allah lebih dekat dari isyaratnya. Namun, orang *'ârif* adalah orang yang tidak mempunyai isyarat karena telah sirna dalam wujud-Nya dan lenyap dalam penyaksian terhadap-Nya."

Dalam hikmah ini secara tidak langsung Ibn 'Aṭâ'Allah menjelaskan bahwa seorang *'ârif* mengalami beberapa kondisi. *Pertama*, tidak mampu memberikan isyarat dan terlebih lagi ekspresi lain yang lebih konkrit seperti ungkapan dan semacamnya. *Kedua*, ketidakmampuan

[349] Banyak tokoh yang mengkaji tentang shatahat ini seperti Ruzbihan al-Baqli yang disebut sebagai *Sulṭân a-Shaṭṭâhîn* juga 'Ayn al-Quḍât al-Hamadâni, al-Junayd. Seyyed Hossein Nasr, "Kemunculan dan perkembangan Sufisme Persia", dalam Seyyed Hossein Nasr et.al., *Warisan Sufi: Sufisme Persia Klasik dari Permulaan hingga Rumi* (*700-1300*) (Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2003), 33-34.

[350] al-Rundî, *al-Ḥikam al-'Aṭâ'iyah*, 59.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

tersebut dikarena lahirnya kesadaran *al-fanâ'* dalam wujud-Ny. *Ketiga*, dalam *al-fanâ'* tersebut terjadi *shuhûd* (penyaksian).

Di sini Ibn 'Aṭâ'Allah secara tidak langsung menyatakan bahwa *ma'rifat Allah* adalah kondisi penyaksian pada Pencipta. Dalam penyaksian inilah terjadi perbedaan antara seorang mistikus dengan mistikus yang lain. Di sini dia memberikan gambaran tentang penyaksian ini melalui hikmah yang berbunyi:

شعاع البصيرة يشهدك قربه منك، وعين البصيرة تشهدك عدمك لوجوده، وحقّ البصيرة يشهدك وجوده، لا عدمك ولا وجودك.[351]

> "Sinar mata hati membuatmu menyaksikan kedekatan-Nya denganmu. Pengelihatan mata hati membuatmu menyaksikan ketiadaanmu karena keberadaan-Nya. Hakikat mata hati membuatmu menyaksikan keberadaan-Nya, bukan ketiadaanmu dan bukan pula keberadaanmu."

Hikmah yang mengulas tentang fungsi *al-baṣirah* dalam mencapai makrifat ini memberikan gambaran tentang kelompok manusia mencapai makrifat. *Shu'â' al-baṣirah*[352] adalah gambaran menunjukkan golongan manusia yang dekat dengan cahaya kebenaran. Dua kondisi berikutnya adalah gambaran tingkatan *fanâ*'. *'Ayn al-baṣîrah* yakni saat seorang *sâlik* tidak menyadari keberadaannya

[351] Ibn 'Aṭâ'Allah, *al-Ḥikam al-'Aṭâ'iyah Sharḥ Ibn 'Abbâd al-Nafarî*, 52.

[352] Ibn 'Aṭâ'Allah dianggap sebagai orang yang pertama menggunakan istilah *shu'a al-baṣîrah*, *'ayn al-baṣîrah*, dan *ḥaqq al-baṣîrah*. Para sufi lain cenderung menggunakan istilah *'ilm al-yaqîn*, *'ayn al-yaqîn*, dan *ḥaqq al-yaqîn*. Menurut Ibn 'Ajîbah, jikalau dicarikan persamaannya dapat dikatakan teori Ibn 'Aṭâ'Allah dapat dikatakan sebagai *nûr'ilm al-yaqîn*, *nûr 'ayn al-yaqîn*, dan *nûr ḥaqq al-yaqîn*. Ibn 'Ajîbah, *Îqâḍ al-Himam*, 68.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

dan *haqq al-baṣîrah* saat *sâlik* tidak lagi menyadari keberadaan (*wujûd*) nya dan ketiadaan (*'adam*)nya karena *Wujûd*-Nya.

Istilah *shu'â' al-baṣîrah*, *'ayn al-baṣîrah*, dan *haqq al-baṣirah* ini oleh Ibn 'Ajîbah disepadankan dengan istilah *al-fanâ' fi al-a'mâl* (sirna dalam perbuatan), *al-fanâ' fi al-Zât* (sirna dalam esensi), dan *al-fanâ' fi al-fanâ'* (sirna dalam kesirnaan).[353] Hirarki terakhir ini oleh Sa'îd Ramaḍân al-Bûṭî, disebut juga dengan kondisi *al-baqâ*.

Haqq al-baṣîrah adalah sebuah kondisi di mana seorang *sâlik* yang menyaksikan *aḥâdiyat*-Nya tidak lagi menyaksikan *wujûd* dan ketiadaannya. *Ârif* yang tersadar dari *ghaibûbah*-nya kembali menya-dari dirinya dan alam sekitarnya terfokus pada wujûd Allah. *Wujûd* makhluk termasuk dirinya, dalam *baṣirah*-nya bagaikan bayang-bayang (*al-ẓill*) yang mengikuti kehendak dan perintah Allah.[354] Bayangan itu yang tidak dapat disebut memiliki *wujûd* nyata sehingga tidak dapat dikatakan *wujûd* maupun tiada (*'adam*).

Tenggelamnya mereka dalam penyaksian pada *al-dhat al-ilâhiyah* tidak meniadakan mereka pada alam. Akan tetapi, alam (termasuk diri mereka) tidak memiliki nilai atau pengaruh apapun bagi mereka. Seluruh perasaan, keinginan, dan perilakunya bersifat *rabbânî* (ketuhanan). Mereka menggunakan aspek duniawi agar bisa sampai pada ridla Tuhan. Segala yang dipandang dengan mata dan dipahami dengan akal berasal dari Allah dan akan kembali kepada-

[353] Ibn 'Ajîbah, *Îqâḍ al-Himam*, 69.

[354] Sebagaimana dalam firman-Nya dalam surat al-A'râf: 54:

ألا له الخلق والأمر

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Nya. Di jalan-Nya dia hidup dan menuju kepada-Nya adalah keinginannya.[355]

Dalam teori basirah ini dikatakan sebagai teori orisinal Ibn 'Aṭâ 'Allah. Umumnya, kaum sufi menggunakan terminologi *'ilm al-yaqîn*, *'ayn al-yaqîn*, dan *ḥaqq al-yaqîn*. Keduanya sebenarnya memiliki perbedaan. Teori basîrah Ibn 'Aṭâ'Allah adalah proses pencapaian keyakinan dan penyaksian yang dialaminya. Sedangkan ketiga kategori lainnya adalah hasil atau keyakinan yang diperoleh. Dengan ini pula Ibn 'Aṭâ'Allah membedakan antara makrifat dan hakikat.

b. Hakikat

Hakikat adalah makna-makna spiritual yang telah jelas dipahami sufi setelah menyadari keberadaan dirinya (*al-ṣaḥw al-thânî*) atau *al-ṣaḥw ba'd fanâ'* (sadar setelah *fanâ'*-nya). Makna-makna tersebut menetap dalam hati dalam bentuk yang jelas. Sebelumnya, makna-makna makrifat (di mana dia tidak merasakan keberadaan dan ketiadaan),[356] makna-makna tersebut bersifat global sehingga tidak dapat diungkapkan. Seperti dalam hikmah: "Hakikat-hakikat (yang diberikan Allah) saat *tajallî* bersifat global dan setelah sadar baru dapat dipahami. (Allah berfirman), "Apabila Aku membacakan (al-Qur'ân melalui Jibril) maka ikuti bacaannya kemudian Aku akan menjelaskannya."

[355] Muḥammad Sa'îd Ramaḍân al-Bûṭî, *al-Ḥikam al-'Aṭâ'iyah, Sharḥ wa Taḥlîl* (Beirût: Dâr al-Fikr, vol. 2), 92-93.

[356] Oleh Ibn 'Aṭâ Allah disebut sebagai fase *ḥaqq al-baṣîrah* seperti dalam hikmah No. 46. "... dan *Ḥaqq al-baṣirah* memperlihatkan wujud-Nya kepadamu, tidak memperlihatkan ketiadaanmu dan tidak pula memperlihatkan wujudmu. Hikmah lain dinyatakan: "... *al-'Ârif man lâ isharah lah* (seorang ahli makrifat adalah orang yang tidak memiliki isyarat...".

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Dari hikmah ini dipahami pula bahwa Ibn 'Aṭâ 'Allah membagi hakikat menjadi dua. *Pertama*, hakikat yang lahir dalam kondisi *fanâ'* (*al-tajallî*)[357] yang itu bersifat global (*mujmalah*). Pada kondisi ini sufi yang mengalami pun tidak mampu memahami peristiwa yang dialaminya dan makna yang diterimanya. *Kedua*, hakikat yang lahir dari kondisi sadar setelah kondisi *fanâ'* yang bersifat jelas (*bayân*) dan terperinci. Ini adalah kondisi setelah mengalami Namun kejelasan *ta'bîr* tersebut tidak sejelas makrifat Rasulullah karena hanya Rasul yang dianugerahi *al-ma'rifah al-ta'lîmîyah* (makrifat untuk pengajaran).

Jika dikembalikan lagi pada hikmah yang menjelaskan tentang sebab-sebab lahirnya ungkapan sufistik di atas, maka *shaṭaḥât* (teofani) dalam kaca pandang Ibn 'Aṭâ 'Allah belum dikategorikan sebagai hakikat bagi para *'ârif*. Ia hanya sebuah refleksi dari keterkejutan atau kekaguman yang luar biasa yang tidak sanggup untuk ditahan atau dipendam. Karenanya, ia bukan hakikat yang sebenarnya karena tidak utuh menggambarkan hakikat tersebut. Bahasa tidak mampu menjelaskan hakikat tersebut. Jika digambarkan, ia tidak hanya tidak dapat dipahami dan bahkan akan disalahpahami oleh orang-orang kecuali oleh mereka yang memiliki *baṣîrah* (mata hati).

Pada titik ini makrifat dan hakikat dapat dibedakan. Makrifat adalah sebuah proses penyaksian sebuah hakikat sedangkan hakikat adalah implikasi dari proses tersebut. Hal ini menjelaskan lahirnya ragam devinisi kaum sufi tentang *ma'rifat Allah*. Dan, dari sekian

[357] *Tajallî* adalah pancaran cahaya Yang Nyata kepada hati orang-orang yang menuju kepada-Nya. al-'Ajam, *Mawsû'at al-Muṣṭalaḥât*, 616. Doktrin ini didasarkan pada firman Allah SWT. "... Tatkala Tuhan menampakkan diri kepada gunung itu, dijadikan gunung itu hancur luluh dan Musa pun jatuh pingsan (QS. al-A'râf [7]: 143).

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

banyak devinisi tersebut tidak menggambarkan secara pasti hakikat tentang *ma'rifat Allah*.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

BAB 11
IBN 'AṬÂ 'ALLAH DIANTARA MAZHAB TASAWUF FALSAFÎ

> *"Segala hal yang merisaukan para 'âbid dan zâhid hanyalah karena mereka belum melihat Allah dalam segala sesuatu, seandainya mereka melihat Allah di dalam segala sesuatu mereka tidak risau oleh sesuatu"* (*Ibn 'Aṭâ' Allah)*

Bukan merupakan hal yang berlebihan jika Ibn 'Aṭâ' Allah dipandang sebagai sosok yang mendamaikan mazhab-mazhab tasawuf. Hal tersebut didasarkan pada sikapnya dalam merespon polemik wacana keagamaan yang berkembangan di masanya. Dia berupaya mempertemukan (*al-tawfîq*) kontestasi dan konfrontasi antara kalangan puritanis dan kaum sufi maupun polemik dan konflik yang terjadi di antara kaum sufi sendiri.[358] Dia berdiri kokoh pada posisinya sendiri

[358] Istilah ini misalnya juga digunakan oleh Yûsuf Mûsâ yang mencoba mendamaikan (*al-tawfîq*) antara agama dan filsafat dalam karyanya, *al-Tawfîq bayn al-Dîn wa al-*

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

sebagai ahli fiqih dan sufi sekaligus. Sebagai tokoh sufi dia seakan menjadi benteng kaum sufi dari serangan kaum piritanis sekaligus menjadi juru bicara yang menjelaskan kebenaran ajaran-ajaran sufi sebelumnya yang dinilai menyimpang oleh masyarakat.

Sebagaimana dijelaskan, sebelum era Ibn 'Aṭâ' Allah, dinamika gerakan tasawuf telah berkembang di dunia Islam. Terdapat tiga aliran besar dalam dinamika tasawuf tersebut, antara lain: tasawuf Salafî, tasawuf Sunnî, dan tasawuf Falsafî. Ibn 'Aṭâ 'Allah dikenal sebagai sufi Sunnî. Ajaran-ajarannya identik dengan ajaran al-Ghazâlî dan sufi Sunnî lainnya. Secara umum, ajarannya diterima oleh masyarakat dan jauh dari kesan menyimpang. Hal tersebut dibuktikan dengan peran besarnya dalam dakwah dan pengajaran di tempat-tempat terhormat seperti di masjid Al-Azhar dan istana Raja. Namun begitu ternyata masih terdapat beberapa pandangan mengategorikannya sebagai sufi Falsafî yang sering dinilai negatif. Terkadang dia diafiliasikan dengan mazhab *al-ḥulûl*, walaupun akademisi lain mengategorikannya dengan mazhab *al-ittiḥâd*, *waḥdat al-wujûd*, dan *waḥdat al-shuhûd*.

Pendapat-pendapat tersebut memang beralasan karena didasarkan pada hikmah-hikmah Ibn 'Aṭâ 'Allah dalam *magnum opus*-nya *al-Ḥikam* dan beberapa karya lain. Karenanya, masing-masing afiliasi memiliki asumsi dasarnya sendiri. Ini tentu menimbulkan pertanyan, apakah mungkin Ibn 'Aṭâ 'Allah menganut banyak mazhab tasawuf falsafî? Mungkinkah Ibn 'Aṭâ 'Allah memiliki maksud tertentu dengan menuturkan hikmah-hikmah yang dinilai mengandung doktrin mazhab-mazhab tasawuf falsafî sekaligus?

Falsafah. Yûsuf Mûsâ, *Bayna al-Dîn wa al-Falsafah, Fî Ra'yi Ibn Rûshd wa Falâsifat al-'Aṣr al-Wasîṭ* (Beirût: al-'Aṣr al-Ḥadîth li al-Nashr wa al-Tauzî', cet. II, 1988).

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Banyak kemungkinan untuk menjawab pertanyaan di atas. Namun perlu digaris bawahi bahwa Ibn ‘Aṭâ ’Allah tidak menyebutkan istilah maupun afiliasi pada salah satu mazhab tasawuf. Dia tidak secara verbal menyebutkan nama-nama mazhab atau aliran tasawuf meskipun dia menerima dan memuji tokoh-tokoh sufi yang dinisbahkan pada mazhab maupun aliran tasawuf yang oleh sebagian kelompok sering dipandang kontroversial.

Beberapa akademisi dan pengkaji menyimpulkan bahwa tasawuf Ibn ‘Aṭâ ’Allah memiliki corak filosofis. Implikasi dari kesimpulan adalah terbentuknya *image* sang tokoh sebagai tasawuf falsafi. Corak-corak tersebut meskipun tidak secara verbal tampak dalam hikmah-hikmahnya. Pola hikmah yang pendek dan sarat makna membuka peluang penafsiran yang luas. Berbagai sudut pandang sangat mungkin diterapkan dalam penafsiran tersebut termasuk sudut pandang mazhab-mazhab tasawuf falsafi. Berikut adalah beberapa sudut pandang tasawuf falsafi yang dinisbahkan pada ajaran dan pemikiran Ibn ‘Aṭâ ’Allah.

1. Makrifat Ibn ‘Aṭâ ’Allah dan Mazhab *al-ḥulûl*

Mazhab *al-ḥulûl* dinisbahkan pada tokoh sufi kontroversial, Abû Manṣûr al-Ḥallâj sang Martir. Pandangan ini mendapatkan penolakan keras dari beberapa kalangan dan berujung pada eksekusi yang sufi. Menariknya, kecenderungan mazhab ini dimiliki oleh Ibn ‘Aṭâ ’Allah. Adalah Zakî Mubârak menyatakan bahwa Ibn ‘Aṭâ ’Allah memiliki kecenderungan mazhab *al-ḥulûl* al-Ḥallâj. Pendapat tersebut didasarkannya pada dua hikmah dalam *Al-Hikam* yang berbunyi:

إنّما يستوحش العبّاد والزهّاد من كلّ شيئ لغيبتهم عن الله في كلّ شيئ، ولو شهدوه في كلّ شيئ لم يستوحشوا من كلّ شيئ.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

> "Segala hal yang merisaukan para *'âbid* dan *zâhid* hanyalah karena mereka belum melihat Allah dalam segala sesuatu, seandainya mereka melihat Allah di dalam segala sesuatu mereka tidak risau oleh sesuatu".[359]

Zakî Mubârak memberikan perhatiannya pada kata "di dalam". Menurutnya, kalimat tersebut adalah kunci untuk memahami doktrin tasawuf sang sufi. Dia memahami kata tersebut dalam dimensi ruang dan waktu sebagaimana kata tersebut digunakan dalam bahasa manusia. Dalam kerangka tersebut, dipahami bahwa Allah bersemayam di dalam alam (*al-mawjûdât*) termasuk manusia. Doktrin ini seperti doktrin kristiani yang sering disalahpahami sebagai tasawuf doktrin al-Ḥallâj.

Hikmah lain yang dijadikan dasar penilaian Zakî Mubârak terhadap doktrin *al-ḥulûl* Ibn 'Aṭâ 'Allah adalah hikmah yang berbunyi:

علم منك أنّك لا تصبر عنه فأشهدك ما برز منه.

> "Dia mengerti jika engkau tidak sabar ingin menyaksikan-Nya. Oleh karenanya, Dia memperlihatkan kepadamu apa yang bersumber dari-Nya".[360]

Sebagaimana hikmah sebelumnya di mana Zakî Mubârak menekankan pada kata atau kalimat, pada hikmah ini pun Zakî juga menekankan kata atau kalimat yakni "*ba-ra-za*". Secara *leterlej*, dia memaknai kata tersebut sebagai "keluar dari sebuah dimensi atau ruang". Maknanya, Allah berada di dalam ruang dan keluar dari sebuah dimensi.

---

[359] Ibnu 'Atha'illah, *Al-Hikam*, terj. Iman Firdaus (Jakarta: Turos Pustaka, Cet. Ke-2, 2012), 476.
[360] Ibid.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Hikmah kedua ini dianggap ungkapan tegas Ibn 'Aṭâ 'Allah tentang paham *hulûl*-nya. Alasannya, hikmah ini menyatakan secara eksplisit bahwa Alam adalah bagian yang tampak dari Allah sehingga kaum beriman diharuskan melihat-Nya pada segala sesuatu. Zakî Mubârak juga mengakui bahwa Ibn 'Aṭâ 'Allah tidak selalu berpandangan *al-ḥulûl* dalam varian hikmahnya. Pada bagian lain hikmahnya, secara etis dia meneguhkan bahwa alam terpisah dari Allah dan manusia.

وصولك إلى الله وصولك إلى العلم به وإلّا فجلّ ربّنا أن يتّصل به شيئ أو يتّصل هو بشيئ.

Hikmah ini telah menegasikan pandangan yang menyatakan paham *al-ḥulûl* maupun *al-ittiḥâd*. Allah tidak mungkin bersemayam atau menyatu dengan segala sesuatu yang bersifat materi. Karenanya, manusia harus berjuang mendekatinya dan meminta-Nya agar menenggelamkan dalam *fanâ'* cinta-Nya.[361]

Andaikan kedua hikmah Ibn 'Aṭâ 'Allah di atas tetap diklasifikasi sebagai mazhab *al-ḥulûl*, maka harus dipahami sebagai ungkapan al-Ḥallâj yang menggambarkan kondisi sufi yang berada dalam kondisi mabuk spiritual (*sukr*). Bukan sebagai ungkapan doktrin Kristen yang menyatakan bahwa Allah bersemayam pada diri *al-Masîh*. Hal itu karena *shaṭaḥât* al-Ḥallâj sangat berbeda dengan doktrin teologi Kristen.

Al-Ḥallâj dipahami sebagai *ahl al-aḥwâl*, yakni pribadi yang selalu memiliki kondisi yang berubah-ubah antara *al-sukr* (mabuk) dan

[361] Zakî Mubârak, *al-Taṣawwuf al-Islâmî fi al-Adab wa al-Akhlâq*, Vol. 1 (Beirut: Dâr al-Jayl, t.th.), 110.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

al-ṣaḥw (sadar).[362] Pada saat al-Ḥallâj berada dalam kondisi mabuk lahir darinya ungkapan "anâ al-H{aqq", salah satu celotehannya yang tidak dimaafkan oleh ulama *ẓâhir*. Alasannya, celotehan ini bertentangan dengan sharî'ah Islam.[363] Atau ungkapan lain:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا، فإذا أبصرتني أبصرتنا. نحن روحان معا في جسد، ألبس الله علينا البدنا.[364]

Hal ini jauh berbeda dengan al-Ḥallâj saat dalam kondisi *al-ṣaḥw* (sadar) dari *fanâ'*-nya. Dia kembali menyadari dirinya sebagai seorang makhluk yang sama sekali berbeda dengan *Khâliq*. Seakan dia tidak rela dengan celotehan-celotehannya saat dalam kondisi *fanâ'.* Ia meralat ocehan ganjilnya tersebut dengan menyatakan:

ما انفصلت البشرية عنه ولا اتصلت به.[365]

"Kemanusiaan tidak terpisah dari-Nya dan tidak bersambung dengan-Nya".

---

[362] Ibrâhîm Ibrâhîm Muḥammad Yâsîn, *Ḥâl al-Fanâ' fî al-Taṣawwuf al-Islâmî* (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1999), 157-158.

[363] Tragedi al-Ḥallâj menjadi polemik berkepanjangan. Sebagian menyatakan ungkapan tersebut terlahir dari orang yang tidak menyadari dirinya karena tenggelam dengan penyaksian kepada Tuhan (*fanâ'*) hingga terucap kalimat "Aku lah *al-Ḥaqq*". Karena itu, seharusnya dia terbebas dari aturan dan sanksi sharî'ah. Sedang lainnya seperti Ibn Khaldûn menganggap bahwa ungkapan ganjil tersebut lahir dari kesadaran al-Ḥallâj sehingga patut disanksi. Ini berbeda dengan kasus Abû Yazîd yang mengeluarkan ocehan-ocehan sejenis dalam keadaan tidak sadar sehingga tidak mendapat sanksi. Lihat 'Abd al-Raḥmân b. Khaldûn, *al-Muqaddimah* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1998), 471-472.

[364] 'Abd al-Qâdir Maḥmûd, *al-Falsafah al-Ṣûfîyah fî al-Islâm* (Beirût: Dâr al-Fikr al-'Arabî, t.th.), 234-235.

[365] Yâsîn, *Ḥâl al-Fanâ'*, 107.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Pemaknaan kedua hikmah tersebut seperti doktrin *al-ḥulûl* dalam kondisi *fanâ'* ini tidak dimaksudkan oleh Ibn 'Aṭâ 'Allah. Tapi jika dimaksudkan untuk menghormati pribadi yang mengalami *fanâ'* tersebut, maka itu merupakan hal yang dapat dimaklumi dan sangat relevan mengingat Ibn 'Aṭâ 'Allah adalah mufti dalam mazhab, yakni mazhab ahli hakikat dan ahli sharî'ah.[366]

Menurut Ibn 'Abbâd al-Rundî—komentator *al-Ḥikam*—penafsiran hikmah pertama adalah bahwa para hamba dan para *zâhid* risau pada segala sesuatu, karena mereka masih memperhatikan semuanya dan belum hadir di hadapan Allah. Seandainya mereka tetap menyaksikan Allah dan hadir di hadapan-Nya ketika menghadapi apa saja tentu mereka tidak terganggu oleh apapun.

Hikmah ini sebenarnya menjelaskan tentang kondisi hamba dan *zâhid* yang belum mencapai makrifat. Mereka risau matanya melihat dan memperhatikan alam apa adanya dan mata hatinya belum mampu menyaksikan dan hadir di hadapan Allah. Ini merupakan kondisi yang kurang menurut kaum *'ârif*. Kondisi ini berbeda dengan ahli makrifat yang sampai pada *maqâm baqâ'* di mana dia mampu melihat sesuatu (alam) dengan matanya dan sekaligus menyaksikan, dengan mata hatinya, *tajallî* Allah. Melalui sifat-sifatnya. Sedangkan hikmah kedua sejatinya dipahami bahwa alam adalah bagian yang tampak dari Allah dan mukmin diperintahkan melihat-Nya pada segala sesuatu.

[366] Ibn 'Aṭâ' Allah, *Laṭâ'if al-Minan*, Abd al-Halîm Mahmûd (ed.) (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, t.th.), 8.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Selain dua hikmah yang dijadikan dasar Mubârak mengklaim mazhab *hulûl*, terdapat Ibn 'Aṭâ' Allah masih terdapat hikmah lain yang dianggap sebagai fondasi mazhab *al-ḥulûl* Ibn 'Aṭâ' Allah, yakni:

كيف يتصوّر أن يحجبه شيئ وهو الذي ظهر في كلّ شيئ.

Pendapat tentang *al-ḥulûl* tersebut ditolak oleh al-Bûṭi karena jika Allah bersemayam di dalam sesuatu maka sesuatu tersebut akan menjadi wadah dan wadah tersebut akan menjadi *hijab*-Nya.[367] Hal ini kontradiktif dengan kalimat sebelumnya yang menyatakan ketak-mungkinan Allah terhijab oleh sesuatu. Al-Rundî juga mengatakan bahwa makna *al-ẓuhûr fî kull shay'* (tampak dalam segala sesuatu) adalah *al-tajallî bi maḥâsin sifâtih wa asmâ'ih* (*tajallî* dengan sifat-sifat dan nama-nama baik-Nya).[368]

Al-ḥulûl tidak dapat diterima karena bertentangan dengan sifat *wâjib al-wujûd*. *Al-ḥulûl* akan meniscayakan *qidam al-maḥall* (lamanya tempat) sehingga *al-qadîm* berjumlah dua (Tuhan dan tempat). Itu tidak mungkin dan tidak dapat dibenarkan.[369] al-Baghdâdi mene-gaskan:

... فإن الحادث إذا قرن بالقديم تلاشى الحادث و بقي القديم...[370]

[367] Muḥammad Sa'îd Ramaḍân al-Bûṭî, *al-Hikam al-'Aṭâ'îyah: Sharḥ wa Taḥlîl* (Beirût: Dâr al-Fikr al-Mu'âṣir, 2003), 227-228.
[368] Ibn 'Aṭâ' Allah al-Sakandarî, *al-Ḥikam*, Abbâd al-Rundî (ed.) (Mesir: Matba'at al-Kastilîyah, 1297 H), 27.
[369] Dzat dan sifat Allah tidak bersemayam pada apapun. Ahmad Zarrûq, *Ightinâm al-Fawâ'id fî Sharḥ Qawâ'id al-'Aqâ'id*, Muḥammad 'Abd al-Qâdir Nasṣâr (ed.) (Kairo: Dârat al-Karaz, 2010), 64-65.
[370] Aḥmad b. 'Ajîbah, *Îqâẓ al-Himam fî Sharḥ al-Ḥikam* (Beirût: Dâr al-Fikr, vol. I, t.t.), 46.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Alasan yang lain bahwa penafsiran hikmah-hikmah yang dianggap memiliki makna *al-ḥulûl* tidak dapat diterima karena bertentangan dengan hikmah-hikmah Ibn 'Aṭâ' Allah yang lain yang menyatakan sifat *aḥadîyah*-Nya seperti:

الأكوان ثابتة بإثباته وممحوّة بأحديّته • كان الله ولا شيئ معه، وهو الأن على ما عليه كان.

Dengan *aḥadîyah*-Nya, tidak ada sesuatu pun yang bersama Allah termasuk ruang dan waktu. Ruang dan waktu adalah hal-hal yang bersifat ilusi (*al-umûr al-wahmîyah*). Alam tidak memiliki wujud mutlak dan keberadaannya dengan penetapan Allah. Allah sendiri ada sejak azali, di mana belum ada ciptaan (makhluk) apapun dan sekarang keberadaan-Nya sebagaimana dahulu ada-Nya.

Dari aspek gramatikal, sebenarnya hal itu cukup menunjukkan bahwa seandainya dapat dikatakan *ḥulûl*, maka yang dimaksud bukanlah *al-ḥulûl al-makânî*. Ibn 'Aṭâ' Allah menggunakan kata *baraz* (tampak). Kata *b-r-z* ini berbeda dengan kata *z-h-r* yang juga berarti tampak. *B-r-z* adalah tampak setelah tidak tampak (*ba'd al-khafâ'*).[371]

Hal ini terkait dengan teori makrifat Allah sejak masa *Alast bi Rabbikum* (bukankah Aku Tuhan kalian semua), *qâlû*: *balâ shahidnâ* (mereka berkata: Ya, kami mempersaksikan-Nya)".[372] Karenanya, perintah atau arahan untuk melihat tersebut bukan dalam bentuk materi, karena pada masa itu belum ada materi. Tapi ia adalah perintah mempersaksikan sebagaimana perjanjian purba antara *Khâliq* dan manusia. Pengalaman "Hari *alast*" adalah tujuan mistik para sufi. Yakni

[371] Aḥmad Mukhtâr 'Umar, *Mu'jam al-Lughah al-'Arabiyah al-Mu'âṣirah* (Kairo: 'Allâm al-Kutub, 2008), 188.
[372] Q.S. al-A'râf [7]: 171.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

ketika hanya Allah yang ada, sebelum Dia membimbing calon makhluk keluar dari jurang ketiadaan untuk menganugerahinya kehidupan, cinta, dan pengertian sehingga mereka bisa menghadap-Nya lagi di akhir zaman.[373]

2. Makrifat Ibn 'Aṭâ 'Allah dan Mazhab *al-Ittiḥâd*

Secara garis besar doktrin *al-ittiḥâd* diilustrasikan dalam kamus tasawuf adalah "penyaksian *al-Ḥaqq* yang absolut dengan *mawjûd* yang lain. Masing-masing *mawjûd* menyatu antara satu dengan yang lain; bukan karena yang satu memiliki *wujûd* khusus yang kemudian menyatu".[374] Dalam diskursus ilmu tasawuf, prinsip ini sering dinisbahkan kepada pandangan sufisme Abû Yazîd al-Bisṭâmî.

Terdapat juga dugaan tentang pandangan *al-ittiḥâd* dalam mazhab Ibn 'Aṭâ' Allah. Dugaan ini didasarkan pada simpulan ungkapan Abû Ḥasan al-Shâdhilî. Dikatakan kesimpulan karena memang al-Shâdhilî tidak pernah mengucapkan istilah tersebut. Tepatnya, mazhab tersebut disandarkan pada tafsirnya tentang *al-qurb* (kedekatan) yang telah dinilai mengilhami doktrin tersebut. Salah satu pernyataan tersebut adalah:

حقيقة القرب أن تغيب في القرب عن القرب العظيم، القرب لمن يشمّ رائحة المسك فلا يزال يدنو منها، كلّما دنا تزايد ريحها، فإذا دخل البيت الذي هو فيه انقطعت رائحته عنه.[375]

---

[373] Annemarie Schimmel, *Dimensi Mistik dalam Islam*, terj. Sapardi Djoko Damono, Achadiati Ikram, Siti Chasanah Buchari, dan Mitia Muzhar (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2003), 28.

[374] 'Abd al-Razzâq al-Kashânî, *Mu'jam Iṣṭilâḥât al-Ṣufîyah*, 'Abd al-'Âl al-Shâhîn (ed.) (Kairo: Dâr al-Manâr, 1992), 40-50.

[375] Ibn 'Aṭâ' Allah, *Laṭâ'if al-Minan*, 42.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

> "Hakikat dari kedekatan adalah lenyapnya engkau di dalam kedekatan dari kedekatan agung. Kedekatan bagi seseorang yang mencium aroma minyak *misk* akan membuatnya semakin (tertarik) mendekatinya. Namun jika dia memasuki rumah di mana terdapat minyak tersebut, maka dia akan terputus dari (sumber) bau tersebut".

Jika ditegaskan, apakah Ibn 'Aṭâ' Allah juga memaknai *al-qurb* sebagaimana al-Shâdhilî? Dalam hikmahnya disebutkan:

كيف يتصور ان يحجبه شيئ وهو أقرب إليه من كل شيئ.

Dengan pemaknaan *al-qurb* sebagaimana dalam ayat yang berarti:... "Dan Kami lebih dekat kepadanya dari pada urat nadinya... (al-ayat),", maka yang dimaksud adalah *qurb 'ilm* atau *qurb iḥâṭah*. *Al-Qurb* tersebut bukan dalam perspektif ruang dan jarak.[376] Dimensi ruang dan waktu adalah dimensi makhluk yang bersifat baru. Hal mustahil bagi Allah jika Dia menyatu dengan ruang maupun waktu. Dari uraian dan beberapa argumentasi di atas maka doktrin *al-ḥulûl* dan *al-ittiḥâd* dalam pemaknaan Mubârak dipandang tidak relevan untuk disandangkan kepada Ibn 'Aṭâ' Allah.[377] Hal tersebut karena makna *al-ḥulûl* dalam kacapandangnya meniscayakan ada wujud selain Allah di mana Dia menempatinya. Sedangkan makna dari *ittiḥâd* adalah bersama-samanya *dhât* yang *qadîm* dan yang *ḥadîth* (baru) kemudian keduanya menyatu.[378] *Al-ḥulûl* dan *al-ittiḥâd* mengimplikasikan *wujûd* selain Allah. Sebagaimana dituturkan:

---

[376] Ibn 'Ajîbah, *Îqâḍ al-Himam*, 45.
[377] al-Bûṭî, *al-Ḥikam al-'Aṭâ'îyah*, Vol. 1, 227.
[378] Ibn 'Ajîbah, *Îqâḍ al-Himam*, 45-46.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

يا عجبا، كيف يظهر الوجود في العدم أم كيف يثبت الحادث مع من له وصف القدم.

Hikmah ini menegaskan bahwa *wujûd* dan *'adam* saling bertentangan dan tidak bisa disatukan. Hal yang sama juga dengan *al-qadîm* dan *al-ḥadîth* adalah dua hal yang bertentangan yang tidak bisa menyatu. Allah *wâjib al-wujûd*, karenanya semuanya tidak ada. Dari penjelasan ini jelas sikap Ibn 'Aṭâ' Allah yang menegasikan pengertian *al-ḥulûl* yang meniscayakan *wujûd* selain Allah yang menjadi tempat bersemayam Allah.

3. Makrifat Ibn 'Aṭâ 'Allah dan Mazhab *Waḥdat al-Wujûd*

Pendapat ini disampaikan oleh al-Shaykh 'Abd Allah al-Sharqâwî, mantan Shaykh al-Azhar,[379] yang didasarkan pada sebuah hikmah yang berbunyi:

الأكوان ثابتة بإثباته، وممحوّة بأحديّته.[380]

"Alam ini ada dengan penetapan Allah dan lenyap dengan keesaan zat-Nya". *Al-Aḥadîyah* dalam hikmah ini ditafsirkan oleh al-Sharqâwî sebagaimana berikut:

... الأحدية عند العارفين هي الذّات البحت، أي الخالصة عن الظهور في المظاهر وهي الأكوان، فيكون للأكوان حينئذ ثبوت باعتبار ظهور

[379] al-Taftâzânî, *Ibn 'Aṭâ' Allah*, 310.

[380] Ada kemiripan kalimat yang digunakan Ibn 'Aṭâ' Allah dan Ibn 'Arabî. Ibn 'Aṭâ' Allah menggunakan *akwan thâbitah* yang menunjukkan padanya alam *muqayyad* (terikat dengan ketetapan Allah) sedangkan Ibn 'Arabî menggunakan istilah *a'yân thâbitah* yang menunjukkan entitas abadi yang tidak dapat dikatakan ada atau tidak ada. Ia masing terikat, apakah diadakan ataukah ditiadakan. AE. Afifi, *Filsafat Mistik Ibnu 'Arabi* (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1989).

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

الحقّ فيها، ولذا يقولون بلسان الإشارة: " الأحدية بحر بلا موج، والواحدية بحر مع موج.

... *Aḥadîyah* menurut kaum *ârif* adalah Zat-Nya yang murni dari penampakan (*al-ẓuhûr*) pada alam. Sedangkan istilah *al-Wâhidîyah* adalah Zat yang tampak pada alam, sehingga alam menjadi ada dengan penampakan *al-H{aqq*. Hal itu diisyaratkan oleh para sufi, "*Aḥadîyah* bagaikan laut tanpa ombak sedangkan *Wâhidîyah* bagaikan laut dengan ombak". Lautan diumpakan lautan dan ombak dimisalkan alam. Ombak digerakkan oleh lautan. Ombak bukan lautan dan bukan lainnya. Ini adalah tauhid kaum *'ârif*.[381]

Dari sini jelas bahwa al-Sharqâwî menganggap pandangan Ibn 'Aṭâ' Allah tentang *aḥadîyah* sebagai paham *waḥdat al-wujûd* dalam konsep Muhy al-Dîn b. 'Arabî. Penilaian ini tentu beralasan karena sangat terkait dengan prinsip *aḥadiyat al-'ayn* dan *aḥadiyat al-kathrah* yang dimiliki Ibn 'Arabî. Dengan mengatakan bahwa *aḥadiyat* adalah *Zat*-Nya secara murni tanpa penampakan pada alam, maka secara tidak langsung dia telah mengakui dan mengikuti prinsip *aḥadiyat al-'ayn*. Dengan mengatakan prinsip *al-Wâhidîyah* berarti dia mengamini prinsip *aḥadiyat al-kathrah* dan *aḥadiyat al-kathrah*. Yang penting dicatat, bagi 'Ibn 'Arabî, *aḥadiyat al-kathrah* hanya bersifat *i'tibârî*.

Ibn 'Aṭâ' Allah dalam *Laṭâ'if al-Minan* menegaskan bahwa alam (*al-kâ'inât*) tidak memiliki *al-wujûd al-muṭlaq* karena wujud mutlak hanya milik Allah semata. Hanya Dia yang memiliki *aḥadîyah*-Nya, sedangkan alam (termasuk manusia) ada dengan penetapannya:

---

[381] Ibnu 'Atha'illah, *Al-Hikam*, terj. Iman Firdaus, 198. Lihat pula Abû al-Wafâ' al-Ghanimî al-Taftâzânî, Ibn *'Aṭâ' Allah al-Sakandarî wa Tasawwufuh* (Kairo: Maktabah al-Anglo al-Miṣriyah, Cet. Ke-2, 1969), 310.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

الكائنات لا يثبت لها رتبة الوجود المطلق، لأنّ الوجود الحقّ هو الله وله الأحدية فيه، وإنّما للعوالم الوجود من حيث ما أثبت لها، واعلم أنّ من الوجود له من غيره، فالعدم وصفه من نفسه.[382]

> "Alam tidak memiliki derajat wujud mutlak karena wujud sebenarnya adalah Allah dan Dia *aḥadîyah* dalam wujud. Sedangkan alam (memiliki) wujud dengan ketetapan-Nya baginya. Ketahuilah bahwa wujud alam dari selainnya. Ketiadaan adalah sifat baginya (alam)".

Dalam *Laṭâ'if al-Minan* Ibn 'Aṭâ' Allah menggunakan istilah *al-wujûd al-muṭlaq* yang digunakan untuk Allah, sementara alam disebut memiliki *wujûd al-muqayyad* yakni tergantung yang ditetapkan oleh Allah. Ini menegaskan bahwa alam dalam beragam tingkatannya tidak memiliki wujud yang mutlak.

Wujûd alam dalam pandangan *baṣîrah* bagaikan bayangan yang tidak ada dalam segala tingkatan keberadaannya dan tidak ada dalam tingkatan-tingkatan ketiadaannya. Saat bayangan itu dianggap ada, maka hal tersebut tidak menegasikan keesaan sumber bayangan tersebut. Bayangan pasti akan sama dengan sumbernya dalam pola dan bentuknya. Bayangan juga tidak menghalangi sumber bayangan. Karena itu dikatakan bahwa hijab sebenarnya tidak ada.[383]

Penjelasan Ibn 'Aṭâ' Allah tentang *al-wujûd* ini mungkin terkesan sangat retoris, karena pada ujungnya, secara ontologis, Ibn 'Aṭâ' Allah tidak dapat menghindar untuk menyembunyikan kecenderungan yang menyatakan bahwa *wujûd* adalah satu dan yang lainnya adalah ilusi.[384]

---

[382] Ibn 'Aṭâ' Allah, *Laṭâif al-Minan*, 160.
[383] Ibid., 161.
[384] Ibn 'Aṭâ' Allah, *al-Ḥikam*, 150.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Ini menjadi satu alasan mengapa dia dapat memahami dan menerima doktrin-doktrin doktrin *waḥdat al-wujûd* Ibn 'Arabî.

Sikap tersebut nampak dalam pembelaan Ibn 'Aṭâ' Allah saat berdialog dengan Ibn Taymîyah di Masjid al-Azhar.[385] Dalam dialog tersebut Ibn 'Aṭâ' Allah mengisyaratkan telah benar-benar memahami doktrin-doktrin tasawuf Ibn 'Arabî.[386] Dia juga mengingatkan Ibn Taymîyah tentang kesalahannya dalam memahami doktrin-doktrin Ibn 'Arabî.[387] Baginya, Ibn Taymîyah belum sepenuhnya memahami

---

[385] Ibn Taymîyah dikenal karena kata-katanya saat khutbah bahwa Tuhan turun seperti turunnya dia dari mimbar. Pemahamannya terhadap al-Qur'ân secara literal mendorong pada kecamannya terhadap tokoh-tokoh sufi besar seperti al-Ghazâlî, dan khususnya Ibn 'Arabî. Baginya, mereka hanyalah penyebar *bid'ah*. Lihat M. Abdul Mujieb, Syafiah, dan Ahmad Isroil, *Ensiklopedia Tasawuf Imam al-Ghazali* (Jakarta: Hikmah, 2009), 171. Menurut George Makdisi dalam *Ensiklopedia of Islam*—sebagaimana dikutip oleh RA. Gunadi dan M. Shoelhi—bahwa Ibn 'Aṭâ' Allâh sendiri juga menjadi target dari kritik keras Ibn Taymîyah. Ibn 'Aṭâ' Allâh dinilainya melanjutkan *bid'ah* yang dilakukan oleh al-Shâdhîlî dengan menggunakan formula zikir yang menyebut Allah dalam bentuk "istilah tunggal", baik dalam bentuk kata benda atau kata ganti (*ism al-mufrad al-muẓhar wa al-muḍmar*). Ibn 'Aṭâ' Allâh dipandang melestarikan ajaran gurunya tersebut dengan karyanya yang berjudul *al-Qaṣd al-Mujarrad fî Ma'rifat Ism al-Mufrad*. RA. Gunadi dan M. Shoelhi (ed.), *Dari Penakluk Jerusalem hingga Angka Nol* (Jakarta: Republika, 2010), 104-105. Menurut Majdî Ibrâhîm yang mengutip al-Ghazâlî, zikir *al-mufrad* (Allah) adalah zikir paling agung. Disebut zikir *mufrad* karena orang yang berzikir menyaksikan keagungan Allah, sirna dari ego sendiri, dan segala sesuatu karena tenggelam dengan keagungan Allah. Muḥammad Majdî Ibrâhîm, *al-Taṣawwuf al-Sunnî: Ḥâl al-Fanâ' bayn al-Ghazâlî wa al-Junayd* (Kairo: Maktabat al-Thaqâfah al-Dînîyah, 2002), 605.

[386] Victor Danner memandang bahwa Ibn 'Aṭâ' Allah benar-benar menguasai karya-karya Ibn 'Arabî. Lihat Victor Danner, *Mistisisme Ibnu 'Atha'illah: Wacana Sufistik Kajian Kitab Al-Hikam*, terj. Raudlon (Surabaya: Risalah Gusti, 1999), 6.

[387] Al-Tilimsânî menyatakan bahwa shaykh pertamanya (Ibn 'Arabî) adalah sufi yang filsuf. Sementara guru keduanya (Ṣadr al-Dîn al-Qunâwî adalah filsuf yang sufi. Amin Banani et.al, *Kidung Puisi Rumi: Puisi dan Mistisime dalam Islam, William C. Chittick hingga Victoria Holbrook*, terj. Joko S. Kahhar (Surabaya: Risalah Gusti, 2001), 110-

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

tulisan-tulisan, simbol-simbol, dan misteri-misteri Ibn 'Arabî. Kondisi tersebut sangat berbeda dengan Izz al-Dîn b. 'Abd al-Salâm—yang sebelumnya menjadi kritukus utama Ibn 'Arabi—setelah memahami tulisan maupun simbol Ibn 'Arabî, ia segera minta ampun kepada Allah dan mengakui bahwa Ibn 'Arabî seorang imam kaum Muslimin.[388]

Dilacak lebih jauh, isyarat-isyarat tentang *waḥdat al-wujûd* ini sebelumnya telah disampaikan oleh al-Shâdhilî yang merupakan teman seperguruan Ibn 'Arabî. Keduanya belajar dari guru spiritual yang sama yakni 'Abd al-Salâm b. Mashîsh. Al-Shâdhilî dalam pendapatnya tentang siapakah sufi sejati menyatakan:

الصوفي من يرى الخلق لا موجودين ولا معدومين... وقال: إنا لا نرى أحدا من الخلق، هل في الوجود أحد سوى الملك الحقّ؟ وإن كان لا بدّ فكا الهباء في الهواء، إن فتشته لم تجد شيئا.

> "Sufi adalah seseorang yang melihat ciptaan tidak ada... dan dia berkata: sesungguhnya kita tidak melihat seorang pun makhluk. Apakah ada wujud selain Yang Maha Benar? Seandainya ada, ia seperti udara dalam angkasa. Jika engkau periksa, maka engkau tidak akan menemukannya".

Dikatakan bahwa ungkapan ini dinilai terpengaruh oleh ungkapan Ibn 'Arabî, teman satu perguruannya.

---

111. Menurut Chittick, Ibn 'Arabî tidak menaruh perhatian pada filsafat. Dia hanya ingin hidup secara konstan dan mengalami kehidupan yang senantiasa baru dalam Wujud serta Kesadaran Tuhan. Dia mengaku telah membuka hijab sekaligus mengatakan bahwa hijab tersebut tidak terbatas. Banani, *Kidung Sufi*, 103.

388 Dialog ini dikutip dari 'Abd al-Raḥmân al-Sharqâwî, *Ibu Taymîyah: al-Faqîh al-Mu'adhadhab* (Kairo: Dâr al-Shurûq, 1990), 201-210. Lihat juga Fudloli Zaini, *Sepintas Sastra Sufi: Tokoh dan Pemikirannya* (Surabaya: Risalah Gusti, 2000), 148-149.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

إن شئت قلت هو الخلق، وإن شئت قلت هو الحق، وإن شئت قلت هو الخلق الحق... وإن شئت قلت بالحيرة في ذلك.[389]

> "Jika engkau menghendaki katakanlah dia makhluk atau dia *al-Ḥaqq*, atau katakan dia makhluk yang *al-Ḥaqq*,... atau jika engkau inginkan katakan (engkau) bingung tentang hal tersebut."

Penjelasan ini memberikan hubungan erat antara Ibn 'Aṭâ 'Allah dan *waḥdat al-wujûd* sehingga tidak mengherankan jika banyak pemikir yang menilai bahwa dia cenderung pada mazhab tersebut. Namun, pendapat-pendapat tersebut tentu belum disepakati sebagaimana pandangan tokoh-tokoh lain terhadapnya.

4. Makrifat Ibn 'Aṭâ 'Allah dan Mazhab *Waḥdat al-Shuhûd*

Mazhab *waḥdat al-shuhûd* dapat dikatakan sebagai mazhab baru dalam diskursus sufisme. Istilah *waḥdat al-shuhûd* ini dikenal secara luas berkat Ahmad Sirhindi yang dikenal sebagai *al-Mujaddid Qarn al-'Ishrîn* (Pembaru Abad 20). Dia banyak berbicara tentang *waḥdat al-shuhûd* dalam kontek antitesa dari paham *waḥdat al-wujûd*. Tokoh lain yang menganut paham tersebut adalah Badî' al-Zamân al-Nursî. Berbeda dengan Sirhindi, dia mengatakan bahwa kedua doktrin tersebut tidak sepadan untuk dibandingkan dan konfrontasikan.[390]

Pendapat yang menyatakan Ibn 'Aṭâ' Allah menganut pandangan *waḥdat al-shuhûd*[391] adalah disampaikan oleh Abû al-Wafâ' al-

---

[389] Aḥmad Subhi Manṣûr, *al-'Aqâ'id al-Dînîyah fî Miṣr al-Mamlûkîyah bayn al-Islâm wa al-Taṣawwuf* (Kairo: al-Hay'ah al-Miṣrîyah al-'Âmmah, 2000), 109.

[390] Badî' al-Zamân al-Nursî, *Majmû'ât al-Maktûbât min Kulliyât Rasâ'il al-Nûr*, terj. Mulla Muḥammad Zâhid al-Malazkardî (Beirût: Dâr al-Afâq al-Jadîdah, 1986), 137.

[391] *Shuhûd* diartikan sebagai *ru'yat al-Ḥaqq bi al-Ḥaqq*. Musṭafâ Najâ mengatakan maksud dari kalimat tersebut bahwa seorang melihat *tajalliyat*-Nya pada seluruh

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Ghanîmî al-Taftâzânî. Dia juga menyebut dengan istilah *shuhûd al-aḥadîyah*. Pandangan ini merupakan antitesis penilaian Zakî Mubârak dan 'Abd Allah al-Sharqâwî. Namun perhatian al-Taftâzânî lebih tertuju pada penolakan pandangan al-Sharqâwî yang meman-dang *waḥdat al-wujûd* Ibn 'Aṭâ' Allah. Menurutnya, Ibn 'Aṭâ' Allah, Abû 'Abbâs al-Mursî, dan Abû Hasan al-Shâdhîlî sangat jauh dari prinsip-prinsip *waḥdat al-wujûd* Ibn 'Arabî.[392]

Asumsi yang digunakan al-Taftâzânî untuk mengritisi al-Sharqâwî adalah hikmah yang juga digunakan al-Sharqâwî untuk memahami paham *waḥdat al-wujûd*, yakni hikmah yang artinya: "Alam ada dengan ketetapannya dan lenyap dengan *aḥadîyah* zat-Nya". Hikmahnya sama, namun penafsiran keduanya memiliki perbedaan.

Penganut doktrin *waḥdat al-shuhûd* ini berprinsip pada pembedaan antara *Rabb* dan hamba. Banyak pendapat yang menyatakan bahwa paham ini dianut oleh para sufi seperti al-Junaydî dan al-Ghazâlî.[393] Dalam *al-H{ikam* doktrin ini diuraikan dengan banyaknya penggunaan kata dasar *sh-h-d* dan *ḥ-j-b* dan berbagai derivasinya. Kedua kata tersebut menunjukkan dua unsur yang berbeda, yakni yang menyaksikan dan yang disaksikan; yang menghijab dan yang dihijab. Hijab itu sendiri menunjukkan adanya dua hal yang berbeda yang dipisahkan. Penggunaan kalimat-kalimat tersebut juga menunjukkan *aḥadiyat Allah* namun dalam perspektif penyaksian manusia

makhluk tanpa melalui persemayaman dan persentuhan tanpa *tajsîm* dan *tashbîh*. Rafîq al-'Ajam, *Mawsû'at Muṣtalahât al-Taṣawwuf al-Islâmî* (Beirut: Maktabat Lubnân Nâshirûn, 1999), 510.

[392] al-Taftâzânî, *Ibn 'Aṭâ' Allah*, 46. Lihat pula Manṣûr, *al-'Aqâ'id*, 107.

[393] Ibrâhîm, *al-Taṣawwuf al-Sunnî*, 640.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

terhadap Tuhannya. Penyaksian ini tidak menafikan *aḥadîyah dhat Allah an sich* dalam sudut pandang ketuhanan itu sendiri.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

BAB 12
MA'RIFAT IBN 'AṬÂ 'ALLAH MENDAMAIKAN TASAWUF FALSAFÎ

> *"Makrifat harus berasaskan pada sharî'ah. Hanya dengan melalui sharî'ah, makrifat dan hakikat dapat dicapai"*
>
> *(Ibn 'Aṭâ 'Allah)*

Dari uraian di atas penulis menyimpulkan bahwa Ibn 'Aṭâ 'Allah tidak menunjukkan kecenderungannya pada salah satu dari empat mazhab falsafî. Ibn 'Aṭâ 'Allah hanya sebatas memaparkan dasar-dasar empat mazhab falsafî di atas. Bahkan, jika ditelusuri secara komprehensif, tersirat upaya Ibn 'Aṭâ 'Allah untuk merekonsiliasi pelbagai mazhab tasawuf falsafî tersebut dengan menguraikan sebab-sebab perbedaan pelbagai mazhab tersebut. Metode yang digunakan Ibn 'Aṭâ 'Allah memiliki kesamaan dengan yang pernah dilakukan oleh Ibn Rushd saat mengarang *Bidâyat al-Mujtahidîn*, di mana dia menunjukkan perbedaan mazhab-mazhab fiqh sekaligus memaparkan akar perbedaan epistemologis pelbagai mazhab fiqh tersebut.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Dalam upaya untuk merekonsiliasi mazhab-mazhab tersebut Ibn ‘Aṭâ ’Allah menyingkap kerancuan-kerancuan dalam konsep tasawuf. Tidak hanya dalam ragam terminologi yang dieksplorasi di sana, namun juga substansi dari ragam konsep tersebut. Berikut ini beberapa hal yang dijelaskan oleh Ibn ‘Aṭâ’ Allah.

1. Pembedaan antara *Unity of Being* dan *Unity of Experience*

Dalam klasifikasi Yâsîn yang dibahas pada bab sebelumnya telah dipaparkan bahwa *al-fanâ’* yang merupakan substansi makrifat yang terbagi dalam tiga klasifikasi, yakni *al-fanâ’ ‘an irâdat al-sawiy*, *al-fanâ’ ‘an shuhûd al-sawiy*, dan *al-fanâ’ ‘an wujûd al-sawiy*. Dari *al-fanâ’ ‘an shuhûd al-sawiy* lahir aliran *al-ittiḥâd*, *al-ḥulûl*, dan *waḥdat al-shuhûd*. Dari *al-fanâ’ ‘an wujûd al-sawiy* lahir mazhab *waḥdat al-wujûd*. Selanjutnya, dari aspek etis-teologis dinilai bahwa *al-ittiḥâd*, *al-ḥulûl*, dan *waḥdat al-shuhûd* masih dapat ditoleransi oleh agama karena mempertimbangkan faktor teofani yang terjadi pada *‘ârif al-fânî*. Sedangkan *waḥdat al-wujûd*, yang sering diidentikkan pada Ibn ‘Arabî, divonis sebagai aliran ateis dan sesat.

Problem ini yang nampaknya ingin dipecahkan oleh Ibn ‘Aṭâ’ Allâh. Dalam beberapa kesempatan, Ibn ‘Aṭâ ’Allah sungguh sangat membela Shaykh al-Akbar, di mana oleh sebagian ulama dan sufi di masanya dan setelahnya, Ibn ‘Arabî sering dikafirkan dan disesatkan. Dalam dialognya dengan Ibn Taymîyah di masjid al-Azhar, dia membela Ibn ‘Arabî dan menyatakan bahwa Ibn Taymîyah tidak dapat memahami Ibn ‘Arabî.[394] Seandainya Ibn Taymîyah dapat memahami ajaran-ajaran Ibn ‘Arabî, niscaya Ibn Taymîyah akan mengalami sebagaimana pengalaman ‘Izz al-Dîn ‘Abd al-Salâm yang pada awalnya

[394] Al-Sharqâwî, *Ibn Taymîyah*, 202.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

memusuhi Ibn 'Arabî, namun setelah berhasil memahami doktrin-doktrinnya dia merasa bersalah dan dapat membenarkan doktrin-doktrin Shaykh al-Akbar tersebut.[395]

Toleransi yang diberikan sebagian sufi dan ulama pada *al-fanâ' 'an shuhûd al-sawiy* dan penolakan pada *al-fanâ' 'an wujûd al-sawî* ini, salah satu sebabnya adalah perbedaan kacapandang menyikapi fenomena makrifat. *Al-fanâ' 'an shuhûd al-sawiy* adalah kacapandang makrifat dalam perspektif *unity of experience*. Sedangkan *al-fanâ''an wujûd al-sawî* adalah kacapandang makrifat dalam perspektif *unity of being*. Kedua perspektif ini berkutat di wilayah ontologis dalam perspektif yang berbeda.[396] Dua perspektif ini tidak dapat disepadankan antara satu dan lainnya. *Unity of experience* adalah psiko-metafisika (pengalaman tentang makrifat). Sedangkan *Unity of being* adalah pembahasan tentang wujud hakiki. Namun di sini sebenarnya masih terdapat problem tentang wujud hakiki yang dimaksudkan para sufi. Apakah wujud hakiki dalam pandangan psiko-metafisik atau pandangan awam.

Dalam sebuah hikmah Ibn 'Aṭâ 'Allah bertutur bahwa selain Allah adalah "ilusi". Dia juga berujar sebenarnya alam ini pada zaman azali tidak ada dan sekarang pun tidak. Dia juga pernah mengucapkan bahwa hijab sebenarnya juga tidak ada. Dalam *Laṭâ'if al-Minan* dia menegaskan alam ini "bayangan". Salah satu hikmah yang ditafsirkan

[395] *Shaykh al-Akbâr* dianggapnya sebagai imam besar yang sejajar dengan derajat Abu al-Qâsim al-Qushairî dan Abû Ḥâmid al-Ghazâlî. Ibid., 205.

[396] Kevjn Lim, "Unity of Being vs. Unity of Experience, A Comparative Primer of Ibn 'Arabi's and Ahmad Sirhendi's Ontologies", *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, Vol. 51 (2012), 57.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

sebagai mazhab *waḥdat al-wujûd* adalah hikmah yang berbunyi, "Alam ada dengan ketetapan-Nya dan sirna dengan *aḥadîyah*".

Hikmah terakhir yang penulis sebutkan di atas menjadi penafsiran dari maksud "ilusi", "bayangan", ketiadaan "hijab", dan semacamnya. Bahwa sebenarnya yang dimaksudkan oleh Ibn 'Aṭâ 'Allah bukan meniadakan alam. Namun alam tersebut dalam perspektif psiko-metafisik menjadi sirna atau wujud yang tidak dapat dikatakan ada secara hakiki. Artinya, *waḥdat al-wujûd* (jika dapat disebut demikian) yang disandangkan pada Ibn 'Aṭâ 'Allah bukan persoalan *unity of being*, tapi *unity of experience*.

Bentuk penafsiran seperti di atas juga terjadi pada kasus Abû Ḥâmid al-Ghazâlî yang juga dipandang menganut paham *waḥdat al-wujûd*. Beberapa argumentasi yang menjadi dalil pendapat tersebut: (1) al-Ghazâlî membatasi *wujûd* pada Allah dan menganggap alam adalah perbuatan Allah dan padanya juga Dia memanifestasikan *dhat*-Nya; (2) seluruh *mawjûdât* adalah *qudrat Allah* dan *qudrat Allah* adalah *dhat Allah*; (3) Wujud segala sesuatu berasal dari cahaya-cahaya *dhat Allah*; (4) selanjutnya dia juga mencampurkan perbuatan manusia dan perbuatan Allah yang disebutnya *al-ṣifât al-ilâhîyah*. [397]

Jika dicermati bahwa sebenarnya pendapat tentang kesatuan wujud di atas tidak menafikan tentang wujud makhluk meskipun dipandang sebagai cermin, bayangan, dan pelangi. Jika ditarik dalam

[397] Manṣûr, *al-'Aqâ'id al-Dînîyah*, 66-67. Pandangan yang hampir sama juga dinyatakan oleh Margareth Smith. Dia menilai bahwa al-Ghazâlî menganut paham pantheistik monis namun dia pandai menyamarkan pandangan tersebut dan menyajikan paham tersebut (melalui karya-karyanya) hanya pada orang-orang yang telah siap memahaminya saja. Margareth Smith, *Pemikiran dan Doktrin Mistik Imam al-Ghazâlî*, terj. Amrouni (Jakarta: Riora Cipta, 2000), 266-268.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

kategori *unity of experience*, maka hal itu menjadi relevan sebagai sebuah makna yang terekam dalam oleh mata hati melelui pengalaman tersebut. Hal ini diyakini oleh beberapa tokoh sufi dan intelektual modern saat ini yang tampak dalam penjelasan mereka misalnya tentang polemik *waḥdat al-wujûd* dan *waḥdat al-shuhûd*. Apakah perbedaan keduanya dalam perspektif ontologis ataukah dalam perspektif pengalaman spiritual?

Yahya Yatsribi berpendapat bahwa perbedaan keduanya sebenarnya pada tingkatan derajat makrifat dan tingkatan tauhid. Karenanya, keduanya tidak dapat dipertentangkan.[398] Badî' al-Zamân al-Nursî juga memiliki pandangan sama tentang masalah tersebut.[399] Seyyed Hossein Nasr,[400] juga meyakini hal yang sama. Dia kemudian menambahkan bahwa *waḥdat al-wujûd* dan *waḥdat al-shuhûd* adalah istilah yang lahir dari penafsiran metafisis kaum mistik atas pengalaman spiritual mereka.[401] Berdasarkan pada pendapat Yatsribi, al-Nursî serta Nasr dapat diambil benang merah bahwa keempat mazhab

---

[398] Sayyid Yahya Yatsribi, *Agama dan Irfan: Waḥdatul Wujud dalam Ontologi dan Antropologi serta Bahasa Agama*, terj. Muhammad Syamsul Arif (Jakarta: Sadra International Institute, 2012), 18.

[399] al-Nursî, *Majmû'ât al-Maktûbât*, 173.

[400] Seyyed Hossein Naṣr adalah tokoh yang menolak keras pandangan yang menyatakan bahwa Ibn 'Arabî berpandangan *waḥdat al-wujûd* terutama dalam persepsi monisme dan panteisme Barat. Menurutnya, Ibn 'Arabî sama sekali tidak berpandangan seperti yang diyakini banyak orang di atas. Tasawuf yang dimiliki Ibn 'Arabî adalah apa yang ia sebut dengan *al-waḥdah al-muta'âlîyah li al-wujûd* yang secara prinsipnya menggambarkan bahwa meski Tuhan memiliki aspek imanensi tetapi transendensi-Nya tidak dapat tidak terjangkau, *bilâ kayf*. Lihat Seyyed Hossein Naṣr, *Thalâth Ḥukamâ' al-Muslimîn*, terj. Ṣâliḥ Ṣâwî (Beirût: Dâr al-Nahâr li al-Nashr, 1971), 120.

[401] Seyyed Hossein Nasr, "Tuhan", dalam Seyyed Hossein Nasr (ed.), *Ensiklopedia Tematis Spiritualitas Islam*, terj. Rahmani Astuti (Bandung: Mizan, 2003), 434.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

tersebut sebenarnya lahir dari tafsir atas pengalaman spiritual. Dengan kata lain, produk tersebut adalah tafsir dari kondisi makrifat para sufi.

Melalui pembedaan tentang makna dari kesatuan wujud dan pengalaman akan kesatuan Ibn 'Aṭâ 'Allah ingin membersihkan maksud dari doktrin *waḥdat al-wujud* yang disematkan pada Ibn 'Arabî.[402] Dengan memasukkan dalam klasifikasi pengalaman akan kesatuan, maka Ibn 'Arabî akan dibebaskan dari pengafiran dan semacamnya. Karenanya, tidak diperlukan lagi adanya polemik panjang terkait permasalahan tersebut. Di sisi lain, keseluruhan aliran tasawuf dapat disatukaan dalam kerangkan pengalaman akan kesatuan. Hal ini yang menjadi salah satu ciri dari psiko-metafisika.

2. Pembedaan *al-'Ârif al-Fânî* dan *al-'Arif Ahl al-Rusûkh wa al-Tamkîn*

Ibn 'Aṭâ 'Allah membagi derajat ahli makrifat menjadi dua kelompok. *Pertama*, kelompok yang disebut *al-'ârif al-fâni* (ahli makrifat yang *fanâ'*) yang kondisi spiritualnya masih labil dan sering berubah. *Kedua*, ahli makrifat yang disebut *ahl al-rusûkh wa al-tamkîn* di mana kondisi spiritualnya telah stabil. Dalam *al-Ḥikam* disebutkan:

... وصاحب حقيقة غاب عن الخلق بشهود الملك الحقّ وفني عن الأسباب بشهود مسبّب الأسباب فهو عبد مواجه بالحقيقة ظاهر عليه

[402] Pandangan yang menilai sosok Ibn 'Arabî sebagai visioner disampaikan oleh 'Affîf al-Dîn al-Tilimsânî yang merupakan murid dari Ibn Arabî sekaligus murid dari S{adr al-Dîn al-Qunawî. Dia menyatakan: "Shaykh pertamaku (Muḥy al-Dîn b. 'Arabî) adalah seorang spiritualis yang berfilsafat (*mutarauf mutafalsif*) sedangkan guru yang kedua (Ṣadr al-Dîn al-Qunâwî) adalah seorang filsuf-spiritual (*faylasûf al-mutarauḥ*). Lihat Banani et. al., *Kidung Rumi*, 110-111.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

سناها سالك للطّريقة قد استولى على مداها غير أنّه غريق الأنوار مطموس الأثار قد غلب سكره على صحوه وجمعه على فرقه وفناؤه على بقائه وغيبته على حضوره. وأكمل منه عبد شرب فازداد صحوا وغاب فازداد حضورا فلا جمعه يحجبه عن فرقه ولا فرقه يحجبه عن جمعه ولا فناؤه يصدّه عن بقائه ولا بقاؤه يصدّه عن فنائه يعطي كلّ ذي قسط قسطه ويوفي كلّ ذي حقّ حقّه...

... (Kedua), ahli hakikat yang tidak melihat makhluk karena (tenggelam) penyaksiannya pada *al-Mâlik al-H{aqq*, tidak melihat sebab lagi karena melihat Pembuat sebab. Dia adalah hamba yang menghadap kepada hakikat. Hamba ini berjalan melalui sebuah tarekat dan berhasil mencapai puncaknya. Hanya saja dia tenggelam dalam cahaya (*tawḥîd*), mata hatinya tidak bisa melihat selain Allah. Kemabukannya telah mengalahkan kesadarannya. Bersatunya telah mengalahkan berpisahnya, *fanâ'*-nya telah mengalahkan *baqâ'*-nya, ketidakhadirannya mengalahkan kehadirannya. (Ketiga), orang yang lebih sempurna dari (yang kedua) adalah hamba yang meminum (gelas tauhid) kemudian *sahw*-nya bertambah, sejenak dia *ghaybah* namun setelah itu bertambah *huḍûr* (semakin jelas melihat alam). *Jam'* tidak menutup *faqr*-nya, dan *farq*-nya tidak menutupi *jam'*-nya. *Fanâ'*-nya tidak menghalangi *baqâ'*-nya dan *baqâ'*nya tidak menghalangi *fanâ'*-nya. Dia mampu mendudukkan setiap yang punya kedudukan (baik makhluk maupun *Khâliq*) pada tempat masing-masing dan bisa memenuhi hak setiap yang punya hak.

Dalam hikmah ini Ibn 'Aṭâ 'Allah membedakan keadaan seorang ahli makrifat dalam dua tingkatan. *Pertama*, seorang yang tenggelam dalam *fanâ'* dalam penyaksian kepada Allah. Dia tenggelam dengan kemabukan cinta, penyatuan ruhanîyah (*al-jam'*). *Kedua*, kondisi

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

kedua adalah kondisi yang lebih sempurna dari yang pertama yang mana mereka dalam kondisi *fanâ'*-nya secara bertahap mulai terjaga (*al-ṣahw*) dari *fanâ'*-nya. Penyatuan rohaninya tidak menghijab keterpisahan (*al-farq*) jasad dan sebaliknya. *Fanâ'*-nya tidak menghalangi *baqâ'*-nya dan sebaliknya. Masing-masing memberikan bagiannya masing-masing dan menunaikan haknya masing-masing.

Kondisi yang pertama ini disebut dengan *al-'ârif al-fânî* sedangkan kondisi kedua disebut dengan *ahl al-rusûkh wa al-tamkîn*. Kondisi *pertama* ini adalah kondisi labil, sedangkan kondisi *kedua* adalah kondisi stabil. Dalam kondisi labil tersebut ia merasakan penyatuan dengan Tuhannya. Kesadaran mereka telah hilang karena tenggelam dengan cinta kepada-Nya hingga keluar ungkapan ketuhanan. Begitu kuat pengalaman spiritual akan penyatuan tersebut hingga terucapkan pengalaman akan penyatuan tersebut. Ini berbeda dengan kondisi setelahnya yang telah stabil, yakni *ahl al-rusûkh wa al-tamkîn*. Mereka telah menyadari penyatuan (*jam'*) dan keterpisahannya (*farq*). Mereka menyadari keberadaan mereka sebagai hamba dan menyadari Allah sebagai *Rabb*-nya. Masing-masing kesadaran tersebut berjalan sebagaimana fungsinya. Dengan kesadaran tersebut mereka dapat mengendalikan perasaannya hingga kata-katanya. Kondisi ini dituturkan oleh Ibn 'Aṭâ 'Allah dalam hikmah yang berbunyi:

عباراتهم لفيضان وجد أو لقصد هداية مريد. فالأول حال السالكين والثاني حال أرباب المكنة والمحقّقين.

> "Ungkapan mereka (para sufi) karena luapan rasa atau utuk memberi petunjuk kepada murid. Yang pertama adalah kondisi sâlik dan yang kedua kondisi para *muḥaqqiqîn* yang telah stabil (spiritualitasnya)".

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Kondisi yang disebut dengan *'ârif al-fânî* ini masih dianggap belum sempurna karena hakikat (ilmu makrifat) yang mereka capai masih sangat global dan belum dimengerti sepenuhnya. Karenanya, ungkapan-ungkapan dalam kondisi ini, yang dalam diskursus tasawuf disebut dengan teofani, membingungkan, bahkan bertentangan dengan sharî'ah. Hanya pada saat mereka sadar dalam kesadaran kedua (*al-wa'y al-thânî/al-s{aḥw al-thânî*) makna-makna tentang ilmu makrifat tersebut menjadi jelas dan selanjutnya membekas kuat dalam pribadi *ahl al-rusûkh wa al-tamkîn*. Kondisi ini yang disebut dengan *maqâm baqâ'* dalam tasawuf Sunnî. Mengenai ilmu makrifat (hakikat) dijelaskan Ibn 'Aṭâ 'Allah dalam hikmah yang berbunyi:

الحقيقة ترد في حال التجلّي مجملة وبعد الوعي يكون البيان.

> "Hakikat-hakikat (yang diberikan Allah) saat *tajallî* bersifat global dan setelah sadar baru jelas dan dapat dipahami..."

Pembedaan ini menjadi penting untuk menjelaskan asal usul dari muncul mazhab-mazhab tasawuf Falsafî seperti *al-ḥulûl*, *al-ittiḥâd*, *waḥdat al-wujûd*, dan *waḥdat al-shuhûd*. Dengan kata lain, seakan Ibn 'Aṭâ 'Allah ingin mengajak pembacanya untuk memahami permasalahan mazhab-mazhab tersebut dan selanjutnya dapat menoleransi doktrin-doktrin mereka. Bahwa asal-muasal doktrin tersebut adalah luapan rasa (*fayḍ wajd*) yang sungguh kuat hingga tidak dapat dibendung seorang *al-'ârif al-fânî* atau *al-'arif al-sâlik*. Makna spiritual tersebut lahir dari ilmu hakikat yang masih global hingga masih sulit dipahami oleh seorang yang mengalami *fanâ'*.

Di sisi lain pembedaan tersebut juga menunjukkan bahwa dua kondisi tersebut memiliki sifat yang istimewa meskipun kondisi kedua disebutnya dengan lebih sempurna. Kata-kata Ibn 'Aṭâ 'Allah lebih

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

sempurna menunjukkan bahwa meskipun kondisi pertama dikatakan labil dan masih global, tetapi mereka memiliki derajat tinggi dari ragam *maqâm sulûk* yang ada. Jika demikian adanya, pembahasan tentang mazhab-mazhab tasawuf Falsafî seharusnya berkisar tentang kebaikan dan kesempurnaan derajat spiritual, bukan pada wilayah menyalahkan, menyesatkan dan mengafirkan karena hal tersebut tidak mungkin dilakukan oleh seorang sufi sejati.

Ajakan untuk menoleransi dan memuliakan para sufi mazhab Falsafî semakin nyata dengan sikap yang ditunjukkan Ibn 'Aṭâ 'Allah kepada tokoh-tokoh yang dikenal kontroversial pada masanya, seperti Abû Yazîd al-Bisṭâmî,[403] al-Ḥallâj, dan bahkan Ibn 'Arabî. Dia mengikuti sikap para pendahulunya, guru-guru tarekat Shâdhilîyah sebelum Ibn 'Aṭâ' Allah[404], yakni Abû 'Abbâs al-Mursî, dan Abû Ḥasan al-Shadhilî

[403] Dikatannya bahwa Abû Yazîd adalah sosok yang sangat taat dengan sharî'ah. Ibn 'Aṭâ' Allah, *Laṭâ'if al-Minan*, 152.

[404] Salah seorang penerus Ibn 'Aṭâ' Allâh, 'Abd al-Ḥalîm Maḥmûd, dalam karyanya *Qaḍiyat al-Munqiẓ min al-Ḍalal* mengritik doktrin *waḥdat al-wujûd* yang filosofis namun dalam karyanya yang lain dia dengan tegas menyatakan bahwa tiga mursyid utama Shâdhilîyah yakni al-Shâdhilî, al-Mursî, dan Ibn 'Aṭâ' Allah adalah berpaham *waḥdat al-wujûd*. 'Abd al-Ḥalîm Maḥmûd, *Qaḍiyat Munqiẓ min al-Ḍalâl* (www.al-mostafa.com), 178, 249-251.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

yang juga tidak pernah mengecam al-Ḥallâj,[405] Abû Yazîd al-Bisṭâmî, Suhrâwardî al-Maqtûl[406] dan Muhy al-Dîn Ibn 'Arabi.[407]

3. Makrifat antara Yang Terekpresikan dan Tidak Terekspresikan

Dalam salah satu hikmah, Ibn 'Aṭâ 'Allah menjelaskan posisinya mengenai ekspresi seorang ahli makrifat. Sebenarnya seorang ahli makrifat tidak memiliki sedikitpun isyarat mengenai pengalaman spiritual. Tepatnya, seorang yang sedang mengalami *the holy experience* tidak memiliki isyarat sedikitpun tentang pengalamannya tersebut. Jika dihubungkan dengan hikmah di atas, ketakmampuan memberikan ekspresi tersebut salah satunya karena ilmu makrifat yang

---

[405] Banyak ungkapan yang mengisyaratkan kesalehan dan kebenaran aqidah dan pengalaman spiritual al-Ḥallâj. Bahwa dia adalah tokoh besar para sufi. Al-Shiblî mengatakan:

أنا والحلّاج في شيئ واحد فخلّصني جنوني وأهلكه عقله. وقال أيضا: كنت أنا والحسين بن منصور شيأ واحدا، إلّا أنّه أظهر وكتمت.

'Abd al-Raḥmân Badawî, *Shaṭaḥât al-Ṣûfîyah*, Vol. 1 (Kuwait: Wakâlat al-Maṭbû'ah, 1976), 23-24. Namun al-Ḥallâj dinilai sebagai *ahl al-aḥwâl*, yakni pribadi yang memiliki kondisi yang sering berganti antara kemabukan (*al-sukr*) dan kesadaran (*al-ṣahw*). Pada saat mabuk dia mengatakan *Anâ al-Ḥaqq*, namun saat sadar dia meralat ocehan tersebut dengan mengatakan bahwa yang berhak mengatakan "Saya" hanyalah Allah. Dia juga mengatakan bahwa kemanusiaan (basharîyah) tidak terpisah dari-Nya dan tidak bersambung dengan-Nya. Kata-kata tersebut membuktikan bahwa al-Ḥallâj membedakan antara Tuhan dan Alam. 'Abd al-Bâqî Surûr, *Ḥusayn Manṣûr al-Ḥallâj*: *Shâhid al-Taṣawwuf al-Islâmî* (*244-309 H*) (Kairo: Mu'assasat al-Hindâwî li al-Ta'lîm wa al-Thaqâfah, 2014), 167.

[406] Abû 'Abbâs al-Mursî banyak mengutip ungkapan Suhrâwardî al-Maqtûl dalam syair-syair cintanya. Manṣûr, *al-'Aqâ'id al-Dînîyah*, 108.

[407] Ibid. Ibn 'Arabî sendiri juga dipahami secara berbeda oleh para pemikir terdahulu dan modern. Mazhab William Chittick misalnya menilai Ibn 'Arabî sebagai seorang visioner dari pada seorang filsuf. Ibn 'Arabî tidak membangun doktrin filsafat namun hanya berupaya hidup konstan dengan spiritualitas yang dicapainya.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

diperolehnya masih bersifat global. Mengenai ekpresi tersebut dituturkan *Ṣâḥib al-Ḥikam* sebagai berikut:

ما العارف من أشار وجد الحقّ أقرب إليه من إشارته، بل العارف من لا إشارة له لفنائه في وجوده وانطوائه في شهوده.

> "Bukanlah seorang *'ârif*, seseorang yang mengisyaratkan telah merasa Allah lebih dekat dari isyaratnya. Namun, orang *'ârif* adalah orang yang tidak mempunyai isyarat karena telah sirna dalam wujud-Nya dan lenyap dalam penyaksian terhadap-Nya".

Hikmah ini menjelaskan bahwa ungkapan Ibn 'Aṭâ 'Allah yang membedakan ekspresi makrifat seorang sufi, yakni ekspresi yang terucap karena luapan rasa yang sangat kuat (*fayḍ wajd*), hingga tidak dapat dibendung seorang ahli makrifat dan ungkapan yang ditujukan untuk mengarahkan spiritual seorang murid (*irshâd murîd*). Alhasil, hikmah ini memberikan konsekuensi ungkapan yang berasal dari *fayḍ wajd* ahli makrifat yang *fanâ'* dan ungkapan *irshâd murîd* layak ditolelir dan dihormati.

Kedua, pada tahap berikutnya, Ibn 'Aṭâ 'Allah menjelaskan tentang kondisi yang sebenarnya dialami seorang sufi dalam hubungannya dengan ungkapan tersebut.

Melalui hikmah ini dia menegaskan bahwa seorang ahli makrifat yang sedang mengalami makrifat (*the holy experience*) tidak memiliki isyarat apapun tentang pengalaman yang sedang dialaminya. Isyarat adalah bentuk yang lebih halus, lebih rumit, lebih tidak menggambarkan sesuatu secara jelas dibandingkan dengan *ta'bîr* (ungkapan).[408] Di sini Ibn 'Aṭâ 'Allah menjelaskan bahwa teofani tidak seharusnya

[408] Ibn 'Ajîbah, *Îqâẓ al-Himam*, 118.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

dipahami sebagai pengalaman makrifat itu sendiri. Kebenaran dari pengalaman makrifat bukan kebenaran ekpresi tentang makrifat itu sendiri. Kata maupun kalimat tidak dapat menerjemahkan pengalaman makrifat tersebut. Meski demikian, melalui hikmah di atas Ibn 'Aṭâ 'Allah tidak serta-merta dinyatakan ketakbermaknaan teofani. Teofani tetap memiliki sisi urgensi dalam studi tasawuf.

Persoalan lain adalah *irshâd al-murîd*. Apakah *irshâd* tersebut benar-benar disampaikan oleh para *mutaḥaqqiqîn* dan bagaimana dapat mengetahuinya. Dalam hal ini Ibn 'Aṭâ 'Allah berbeda dengan mayoritas tasawuf Sunnî yang menolak membicarakan pengalaman tersebut karena cenderung tidak dapat dipahami.[409] Dalam masalah ini dia mengambil posisi seperti al-Ghazâlî yang membolehkan membicarakan pengalaman ruhanîyah tersebut dengan beberapa syarat bahwa orang yang diberi informasi tentang hal tersebut telah layak untuk diberi tahu. Namun, Ibn 'Aṭâ' Allah menegaskan bahwa dua bentuk ekspresi tersebut adalah hal yang berat untuk dilakukan oleh para *'ârif*.[410]

Karena itu, Ibn 'Aṭâ' Allah juga memberikan indikator-indikator bagaimana *ta'bîr* tersebut dapat dianggap benar dan disampaikan oleh *'ârif* yang sebenarnya. Indikator-indikator tersebut disampaikan melalui beberapa hikmah antara lain: *pertama*, seseorang yang menceritakan pengalaman-pengalaman spiritual tersebut sungguh

[409] Teori tentang ini sering disebut dengan *ineffability*. Ada beberapa argumentasi tentang *ineffability* ini: *pertama*, situasi kejiwaan yang sulit diungkapkan (*incommunicable*); *kedua*, kebutaan spiritual; *ketiga*, rasa yang tak dapat diwakilkan; dan *keempat*; keagungan objek penyaksian. Seyyed Ahmad Fazeli, "Argumentasi seputar Ineffability: Kualitas Tak Tertuliskannya Pengalaman Mistis", *Kanz Philosophia*, Vol. 1, No. 1 (Juni 2011), 2-10.

[410] Ibn 'Ajîbah, *Îqâẓ al-Himam*, 120.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

telah *wuṣûl* pada hakikat sebagaimana dalam hikmah tersebut. Lebih dari itu, dia telah diizinkan untuk mengungkapkan sesuatu yang seharusnya dirahasiakan. Tanda dari izin tersebut bahwa orang yang diberi bimbingan akan langsung memahaminya dengan jelas meskipun hal itu diungkapkan melalui isyarat. Sebagaimana dituturkannya:

من أذن له في التعبير فهمت في مسامع الخلق عبارته وجلّيت إليهم إشارته.[411]

> "Barangsiapa yang diizinkan Allah untuk menyampaikan (hakikat atau rahasia-rahasia ketuhanan), maka ucapannya bisa langsung diterima oleh pendengarnya, dan bahasa isyaratnya menjadi jelas bagi mereka".

Kedua, dalam kondisi tertentu transformasi tersebut kadang lebih dari itu. Ibn 'Aṭâ' Allah menyatakan bahkan makna-makna (bimbingan spiritual) yang dimaksudkan oleh *'ârif* dapat sampai sebelum dia mengungkapkan apa yang mau diajarkan kepada murid atau pendengarnya. Hal tersebut karena sebelum mereka mengucapkan nasehat atau ucapannya, cahaya hati mereka telah sampai kepada Allah untuk memohon pertolongan agar orang-orang yang akan dinasehati siap untuk menerima nasehat tersebut dan menggunakannya.[412] Sebagaimana ditegaskan dalam hikmahnya:

تسبق أنوار الحكماء أقوالهم فحيث صار التّنوير وصل التعبير.

---

[411] Dalam bahasa para sufi ungkapan dibagi menjadi tiga: 1) *al-ta'bîr* (ungkapan); 2) *al-ishârât* (isyarat); dan *al-rumûz* (simbol). Simbol, lebih halus dari isyarat, dan isyarat lebih halus dari ungkapan. Ungkapan menjelaskan, isyarat mengisyaratkan (*talûḥ*), dan simbol menggembirakan. Ibn 'Ajîbah, *Îqâḍ al-Himam*, 118.

[412] Ibn 'Abbad al-Niffarî, *Sharḥ al-Ḥikam*, Hâmasha hâdz al-Sharh Abd Allah al-Sharqâwî (Surabaya: Al-Hidayah, Vol. 2, t.th.), 16.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

> "Cahaya orang-orang hakim (para *'ârif*) mendahului ucapan mereka. Saat cahaya (*nûr*) telah sampai maka sampai pulalah apa yang diucapkan".

Ketiga, kondisi di atas berbeda halnya dengan orang yang belum diberi izin untuk menyampaikan hakikat. Hakikat dan cahayanya yang disampaikannya akan pudar sebelum sampai pada pendengarnya. Ucapan-ucapannya akan diingkari hati para pendengarnya. Atau yang berbahaya, bisa disalahartikan pendengarnya.[413]

ربّما برزت الحقائق مكسوفة الأنوار إذا لم يؤذن لك فيها بالإظهار.

> "Hakikat disampaikan dengan cahaya yang pudar manakala kamu menyampaikannya sebelum memperoleh izin menyampaikan".

Pudarnya hakikat yang disampaikan oleh seorang yang belum diizinkan untuk menyampaikan pengalaman makrifatnya kepada murid atau khalayak biasanya karena motif penyampaian keinginan seorang tersebut yang didasari oleh nafsu baik, *riyâ'*, *ujub* dan semacamnya. Hal ini berbeda dengan motif orang-orang yang diberi izin. Mereka melakukannya hanya karena Allah.

Keempat, hikmah ini juga mengajarkan kepada para murid supaya selalu berhati-hati dalam mendengarkan hakikat. Hal itu karena makrifat banyak berisikan rahasia dan isyarat yang sangat sulit dipahami. Faktor lainnya, bisa jadi orang yang menyampaikannya adalah bukan termasuk orang-orang yang telah sampai pada hakikat (*al-wâṣilûn*).

---

[413] Ibn 'Abbad al-Niffari, *Sharḥ al-Ḥikam*, 19.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

ربّما عبّر عن المقام من استشرف عليه وربّما عبّر عنه من وصل إليه وذلك ملتبس الّا على صاجب بصيرة.

"Terkadang seorang yang menceritakan suatu *maqâm* adalah orang yang baru akan sampai pada *maqâm* tersebut dan terkadang yang mengungkapkannya adalah orang yang telah sampai padanya. Hal itu merupakan hal yang sulit kecuali orang yang memiliki *baṣîrah*".

Kelima, dari sudut pandang materi yang disampaikan, seorang mursyid harus mengetahui kondisi spiritual muridnya. Mereka harus menyampai hakikat yang cocok dengan kondisi spiritual muridnya. Ungkapan tentang hakikat tersebut harus lah tepat kepada orang-orang yang tepat untuk mendengarkannya sebagaimana makanan yang juga harus tepat diberikan kepada yang memakannya. Dalam hikmahnya dituturkan:

العبارات قوت لعائلة المستمعين وليس لك الّا ما أنت له أكل.[414]

"Ungkapan (tentang hakikat) adalah makanan pokok bagi (rohani) para pendengarnya, dan tidak ada (makanan yang cocok) bagimu kecuali (makan) yang memang kamu makan".

Keenam, yang terakhir, dia mengingatkan bahwa pengungkapan *wârid* yang diterima seorang *sâlik* yang berjuanga di jalan Allah untuk sampai kepada-Nya akan merusak hatinya dan merusak *'ubûdîyah*-nya kepada Allah sebagai dalam hikmah berikut:

لا ينبغي للسّالك أن يعبّر عن وارداته فإنّ ذلك يقلّ عملها في قلبه ويمنع وجود الصّدق مع ربّه.[415]

[414] Ibid., 19-20.
[415] Ibid., 21.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

> "Tidaklah baik bagi salik menceritakan *wârid* karena hal tersebut mengurangi pengaruhnya dalam hati dan merusak kejujurannya kepada Tuhan".

Beberapa hikmah Ibn Aṭâ'Allah di atas adalah prinsip-prinsip yang harus dimiliki oleh seseorang yang men-*ta'bir*-kan hakikat dan pendengar ungkapan tentang hakikat tersebut. Banyaknya hikmah yang terkait dengan hal tersebut menunjukkan bahwa Ibn 'Aṭâ' Allah memberikan perhatian besar dalam masalah hakikat yang selama ini dalam pengungkapannya banyak melahirkan kontroversi dan polemik.

Dia cenderung mengikuti kelompok tasawuf Sunnî yang sangat berhati-hati dalam pengungkapan pengalaman spiritual dan bahkan cenderung menolaknya. Namun begitu, dia lebih lunak dari para tokoh tasawuf Sunnî yang menolak keras pengungkapan pengalaman spiritual. Menurutnya, pengungkapan tersebut—meski dengan bahasa isyarat dan simbol—merupakan hal yang lazim dan sangat penting karena mengandung realitas-realitas yang tak ternilai harganya, namun harus dibatasi dengan syarat-syarat yang ketat sebagaimana disampaikannya dengan syarat yang sebagaimana hikmah-hikmah di atas.

Jadi, dalam persoalan ekspresi *al-ma'rifah*, Ibn 'Aṭâ' Allah berada pada posisi antara kelompok yang membolehkan dengan beberapa syarat di atas. Pada persoalan ini al-Ghazâlî juga mengambil posisi yang sama. Dia memutuskan untuk mengungkapkan beberapa hal tentang *al-ma'rifah* untuk murid-murid khususnya dan dalam karya yang khusus dibuat untuk murid-muridnya tersebut. Persoalan dalam pengungkapan tersebut terkait dengan doktrin agama dan kesiapan pendengar atau pembaca. Ada dua hal penting yang dikutip al-Ghazâlî dalam mukaddimah *Mishkât*-nya. *Pertama*, ucapan sufi

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

yang artinya: "mengungkapkan rahasia ketuhanan adalah kufur". *Kedua*, beberapa pembahasan yang tidak diungkap kecuali kepada *al-'ulamâ' al-râsikhûn*.[416]

Menurut Fazeli, persoalan *inefabbility* ini dapat dikembalikan pada beberapa hal. *Pertama*, proses pemaparan *shuhûd* (penyaksian) secara *ḥuṣûlî* yang tidak mungkin dilakukan saat pengalaman *shuhûd* terjadi. *Kedua*, setelah *shuhûd* terjadi juga tidak mungkin menggunakan kata-kata dalam memaparkan realitas *shuhûd*. *Ketiga*, kata-kata tersebut dibatasi oleh konsep-konsep yang dibubuhkan padanya. *Keempat*, abstraksi konsep-konsep tersebut berasal dari kenyataan-kenyataan (*mishdâq*) yang terbatas. *Kelima*, pemutlakan akan bersifat *majazi* jika dihubungkan dengan Allah. *Keenam*, pemutlakan kata-kata dalam arti sebenarn-nya (*hakiki*) tidaklah mungkin dilakukan terhadap Tuhan.[417]

Beberapa alasan di atas telah dianggap sebagai *blue print* tentang ketidakmungkinan ekspresi makrifat. Hal tersebut tidak hanya disampaikan oleh tokoh-tokoh penganut tasawuf Sunnî pada abad pertengahan tapi juga oleh beberapa sarjanawan Barat di era modern.[418] Dari sudut yang berbeda muncul juga penolak tentang *inefabbility* yang dipelopori William Stace. Argumentasi yang disampaikan oleh Stace secara substansi tidak jauh berbeda dengan al-Ghazâlî di atas: *pertama*, persoalan bukan pada bahasa yang disampaikan tapi pada pendengar yang mungkin tidak pernah mengalami

[416] Abû Ḥamid al-Ghazâlî, *Mishkât al-Anwâr*, Abû al-'Alâ al-'Afîfî (ed.) (Kairo: al-Dâr al-Qayyûmîyah, 1964), 39.
[417] Fazeli, "Argumentasi seputar *Inefabbility*", 17.
[418] Kajian yang tentang *inefabbility* misalnya dapat ditemukan dalam karya *The Varieties of the Religious Experiences* karya William James.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

atau buta spiritual. *Kedua*, sikap mistikus meyakinkan pembacanya bahwa apa yang mereka sampaikan tidak akan dapat dipahami.

Dari dua perdebatan ini Ibn 'Aṭâ' Allah mengikuti sikap yang diambil oleh al-Ghazâlî dengan sangat berhati-hati tetap memperbolehkan membicarakan materi tentang pengalaman spiritual kepada para *arbâb al-qulûb*, yakni mereka-mereka yang tidak buta spiritual dan memiliki kesiapan untuk menerima materi tersebut. Sebagaimana kaidah al-Ghazâlî:

فإنّ منع العلم أهله ظلم، كبثّه لغير أهله.[419]

> "Sesungguhnya menghalangi seorang yang layak untuk mendapatkan ilmu adalah sebuah kezaliman sebagaimana juga (zalim) menyebarkan ilmu kepada orang yang tidak tepat untuk ilmu tersebut".

4. Makrifat dan Hakikat

Ibn 'Aṭâ 'Allah melakukan pembedaan pemaknaan tentang makrifat dan hakikat secara lebih jelas. Menurutnya, makrifat adalah sebuah pengalaman religius yang tidak dapat diekspresikan.[420] Hal

---

[419] Yûsuf Mûsâ, *Bayn al-Dîn wa al-Falsafah: Fî Ra'y Ibn Rûshd wa Falâsifat al-'Aṣr al-Wasîṭ* (Beirut: al-'Aṣr al-Ḥadîth li al-Nashr wa al-Tawzî', 1988), 138-139.

[420] Hal yang perlu dijernihkan bahwa makrifat atau *religious experience* atau mistisisme tidak selalu identik dengan *karâmah*, *ma'ûnah*, dan semacamnya. Lihat Haidar Baqir, "Pengalaman Relijius", dalam *Kanz Philosopia*, Vol. 1 (Agustus-November, 2011), 126-136. Pengalaman religius yang tidak dapat diungkapkan tersebut memiliki beberapa karakter: (1) tidak bisa diungkapkan atau digambarkan; (2) sangat pribadi dan eksklusif, hanya bagi orang yang memiliki pengalaman seperti itu; (3) hanya bisa dirasakan oleh sang mistikus; dan (4) mistikus yakin bahwa ada kebenaran dan realitas dalam pengalaman tersebut. Dikutip oleh Ali Mahdi Khan dari *Varieties of Religious Experience* karya William James. Lihat Ali Mahdi Khan, *Dasar-dasat Filsafat Islam: Pengantar ke Gerbang Pemikiran*, terj. Subarkah (Bandung: Nuansa, Juli 2004), 114.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

tersebut ditunjukkan melalui hikmah yang artinya: "Bukan seorang *'ârif* yang mengisyaratkan bahwa Allah lebih dekat dengan isyaratnya,..". Sedangkan yang disebut hakikat adalah makna-makna yang membekas dari peristiwa tersebut, baik saat makrifat tersebut maupun setelahnya. Hal tersebut ditunjukkan pada hikmah: "Hakikat-hakikat pada saat *tajallî* bersifat global, dan setelah sadar maka menjadi jelas".

Pada hikmah pertama telah jelas bahwa untuk memberikan isyarat saja seorang ahli makrifat tidak mampu untuk mengekspresikan pengalamannya.[421] Isyarat memiliki sifat lebih halus dari pada ungkapan. Dapat dikatakan isyarat adalah antara mengungkapkan dan tidak mengungkapkan.[422] Jika pun makrifat tersebut terungkapkan atau terekspresikan, maka ungkapan atau ekspresi tersebut merupakan bagian kecil dari apa yang dialami dan dirasakannya. Sebagaimana dikatakan al-Bisṭâmî: (Kondisi) seorang *'ârif* melebihi apa yang diucapkannya sedangkan (kondisi) seorang alim adalah di bawah apa yang dikatakannya..".[423] Ketakmampuan *'ârif* tersebut dikarenakan makrifat yang diterimanya melalui kehadiran.

---

[421] Menurut Fazeli, persoalan *inefabbility* ini dapat dikembalikan pada beberapa hal. *Pertama*, proses pemaparan *shuhûd* (penyaksian) secara *ḥuṣûlî* yang tidak mungkin dilakukan saat pengalaman *shuhûd* terjadi. *Kedua*, setelah *shuhûd* terjadi juga tidak mungkin menggunakan kata-kata dalam memaparkan realitas *shuhûd*. *Ketiga*, kata-kata tersebut dibatasi oleh konsep-konsep yang dibubuhkan padanya. *Keempat*, abstraksi konsep-konsep tersebut berasal dari kenyataan-kenyataan (*miṣdâq*) yang terbatas. *Kelima*, pemutlakan akan bersifat *majâzî* jika dihubungkan dengan Allah. *Keenam*, pemutlakan kata-kata dalam arti sebenarnnya (hakiki) tidak mungkin dilakukan terhadap Tuhan. Fazeli, "Argumentasi seputar *Inefabbility*", 17.

[422] Ibn Ajibah, *Îqâẓ al-Himam*, 119.

[423] 'Abd al-Ḥalîm Maḥmûd, *Sulṭân al-'Ârifîn Abû Yazîd al-Bisṭâmî* (t.p., t.th., t.th.), 45. al-Qushayrî, *Risalah*, 470.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Dengan memahami makrifat sebagai sebuah kehadiran, pada saat yang sama sang sufi akan memahami bahwa makrifat tidak dapat diekspresikan. Konsekuensi logis dari itu adalah menolak *shaṭaḥât* sebagai hal yang menunjukkan keidentikan kehadiran. Sedangkan *shaṭaḥât*, seakurat mungkin *shaṭaḥât* tersebut menggam-barkan kesadaran penyatuan, tersebut tidak akan bisa indentik dengan kehadiran tersebut. Hal tersebut telah dijelaskan Ibn 'Aṭâ 'Allah melalui hikmah di atas.

Prinsip yang digunakan Ibn 'Aṭâ 'Allah dalam membedakan antara makrifat dan hakikat ini dapat ditemukan pada konsep Mahdî Ḥairî Yazdî. Dalam persoalan pengalaman tentang penyatuan (*unity of experience*), Yazdî membedakan antara "pengalaman spiritual" yang disebutnya dengan mistisisme, "bahasa kondisi asli pengalaman spiritual" yang disebutnya dengan bahasa (dari) mistisisme, dan "penjelasan tentang pengalaman spiritual" secara filosofis dan ilmiah yang disebutnya dengan metamistisisme.[424]

Menurut Yazdî, mistisisme bersifat *inefable* (tidak terungkap). Ia adalah sebuah pengalaman eksistensial.[425] Bahasa mistisisme adalah ungkapan yang terucap saat mengalami mistisisme atau makrifat. Keterkejutan dan ketakjuban luar biasa pada fase memasuki gerbang

[424] Mehdi Ḥairî Yazdî, *Menghadirkan Cahaya Tuhan: Epistemologi Iluminasionis dalam Filsafat Islam*, terj. Ahsin Muhammad (Bandung: Mizan, 2003), 281.

[425] Yazdi mengutip Jacques Maritain yang memberikan perbedaan penting "pengetahuan yang bisa dikomunikasikan" dan "pengetahuan yang tidak bisa dikomunikasikan". Kondisi "pengetahuan yang tidak bisa dikomunikasikan" adalah yang disebutnya, "keadaan pandangan keindahan mutlak" sebab menurutnya "Esensi ilahi sendiri yang akan mengaktifkan akal secara langsung, tanpa perantaraan suatu spesies atau gagasan. Sedangkan kondisi "pengetahuan yang tidak bisa dikomunikasikan" adalah semua jenis pengetahuan dan pengalaman intelektual. Ibid., 282-283.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

makrifat membuat *'ârif* tanpa sadar berucap tentang pengalaman tersebut yang sering dinilai *nyeleneh*. Dalam terminologi sufi disebut dengan *al-shaṭaḥât al-ṣûfîyah*.[426] Karenanya, bahasa mistisisme—meski dalam tahap tertentu menunjukkan pada relitas—rentan disalahpahami. Bahasa mistisisme masih membutuhkan *taṣḥîḥ*, baik dari sisi kandungan bahasa mistisisme tersebut dan pengucapnya. Metamistisisme adalah hasil dari upaya reflektif atau representatif dengan melibatkan fungsi logika untuk menjelaskan peristiwa mistik tersebut. Ia menggunakan standar filosofis dan ilmiah. Dalam relasi iluminasi hal ini disebut dengan *'irfân*.[427] Dalam perspektif etika, metamistik dapat dinilai baik atau buruk. Secara normatif, metamistik dapat dihukumi mukmin atau musyrik, dan semacamnya.

Hal ini dapat disederhanakan, bahwa upaya yang dilakukan oleh Yazdî adalah untuk melakukan diferensiasi antara pengalaman eksistensial (mistisisme), ekspresi dari kesan pada pengalaman eksistensial (bahasa mistisisme), dan hasil reflektif-representatif otak pada fenomena mistisisme. Tidak dapat dipungkiri bahwa prinsip-prinsip tersebut dapat ditemukan pada doktrin-doktrin Ibn 'Aṭâ 'Allah melaui hikmah-hikmahnya.

Makrifat disebut sebagai mistisisme (makrifat) Yazdî di atas hampir sama dengan pemaknaan tentang makrifat pada abad kedua yang secara umum memiliki makna "diam" (*al-ṣumt*). Makrifat adalah

[426] Menurut Yazdi, pengalaman mistik yang tidak dikonseptualisir dalam term-term pemahaman masyarakat umum dan karena itu tidak memiliki bahasa yang lazim masyarakat umum. Ibid., 277.

[427] *'Irfân* adalah sejenis pengetahuan dengan representasi yang tercerahkan dan diperoleh dari pengetahuan dengan kehadiran mistik melalui relasi iluminatif. Ilmu *'irfân* dirancang untuk digunakan sebagai bahasa objek konvensional bagi kesadaran mistik dan berbagai tahap mistik. Ibid., 280-284.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

ketidakmampuan tentang makrifat tersebut (*al-ma'rifat bi al-'ajz 'an al-makrifah*).[428]

Lebih dari hal tersebut, Ibn 'Aṭâ' Allah telah melangkah lebih jauh dengan memberikan prinsip-prinsip yang harus dijadikan acuan oleh seseorang yang mendengar peristiwa makrifat sehingga dapat mengambil sikap mengenai informasi tersebut. Ibn 'Aṭâ 'Allah memberikan indikator tentang kebenaran berita tentang makrifat: *pertama*, jika orang yang menyampaikan peristiwa makrifat tersebut telah *wuṣûl*, maka kata-katanya bisa langsung diterima oleh pendengarnya.[429] *Kedua*, sedangkan bagi yang belum *wuṣûl*, makna yang disampaikan tidak masuk ke dalam hati pendengarnya.[430] *Ketiga*, terkadang tranformasi makna makrifat mendahului kata-katanya.[431] *Keempat*, yang dapat menerima makna tersebut secara baik adalah yang memiliki *basîrah*.

Pada posisi ini, Ibn 'Aṭâ 'Allah berada pada posisi moderat yang menengahi antara kelompok tasawuf Sunnî yang menolak ekspresi dari makrifat dan kelompok tasawuf Falsafî yang menerima dan banyak mengucapkan kata-kata yang dipandang kontroversial. Dia menilai makrifat memberikan makna-makna yang berharga namun

---

[428] Yâsîn, *Madkhal*, 21.

[429] Sebagaimana dituturkan Ibn 'Aṭâ' Allâh yang artinya, "Barangsiapa diizinkan Allah untuk menyampaikan (hakikat atau rahasia-rahasia ketuhanan), maka ucapannya bisa langsung diterima oleh pendengarnya, dan bahasa isyaratnya menjadi jelas bagi mereka".

[430] Sebagaimana dituturkan Ibn 'Aṭâ' Allâh yang artinya, "Cahaya para *'ârif* mendahului ucapan mereka. Saat cahaya (*nûr*) telah sampai maka sampai pulalah apa yang dia ucapkan".

[431] Sebagaimana dituturkan Ibn 'Aṭâ' Allâh yang artinya, "Hakikat-hakikat disampaikan dengan cahaya yang pudar manakala kamu menyampaikannya sebelum memperoleh izin menyampaikan".

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

tidak dapat disampaikan pada semua orang. Hanya orang-orang yang siap menerimanya yang seharusnya menerimanya.

Tidak dipungkiri pembedaan tentang makrifat dan hakikat yang dilakukan Ibn 'Aṭâ 'Allah menjadi sangat penting untuk mengikis polemik dan kontroversi dalam persoalan tasawuf Falsafî. Dengan konsep tersebut rekonsiliasi mazhab-mazhab tasawuf sangat mungkin diwujudkan. Di sisi lain, indikator-indikator yang diberikan Ibn 'Aṭâ' Allah untuk menilai seberapa layak seorang guru spiritual memberikan *irshâd* kepada murid mengenai persoalan-persoalan rohani menjadi semakin jelas. Dalam konteks ini Ibn 'Aṭâ 'Allah dianggap telah mampu menyelamatkan khazanah spiritual yang sedikit-banyak digambarkan melalui teofani saat kebenaran teofani diterima dan pada saat yang bersamaan pelaku teofani menjaga prinsip-prinsip sharî'ah agama. Hal ini menjadi jalan tengah yang mampu menjembatani perbedaan prinsip mazhab-mazhab tasawuf.

5. *Maḥabbah* dan *Riḍâ*

Persoalan lain yang dibela Ibn 'Aṭâ 'Allah doktrin cinta (*maḥabbah*) tasawuf Falsafî. Dia menyatakan bahwa *maḥabbah* adalah *taken for granted* dari sang *Khâliq*. Golongan ini adalah salah satu dari dua golongan yang dianugerahi kecenderungan dan bakat yang berbeda-beda. Dua golongan tersebut adalah, *pertama*, *ahl al-khidhmah* (golongan yang melayani Allah). *Kedua*, *ahl al-maḥabbah* (golongan yang mencintai Allah). Hal tersebut dituturkan oleh *Ṣâhib al-Ḥikam*, "Ada orang-orang yang Allah tetapkan untuk melayani-Nya. Ada pula yang Allah pilih untuk mencintai-Nya. "Kepada tiap-tiap golongan, baik golongan ini maupun itu, Kami berikan bantuan dari

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

kemurahan Tuhanmu. Kemurahan Tuhanmu tidak terbatas (Q.S. al-Isrâ' [17]: 2)".

Yang perlu untuk dijelaskan adalah "Apa yang dimaksudkan dengaan *ahl al-khidmah* dan *ahl al-maḥabbah* dalam hikmah di atas?" Melalui komentarnya pada *al-Ḥikam*, Ibn 'Ajîbah berupaya menjelaskan perbedaan keduanya. Salah satu pendapat yang dikutipnya adalah pendapat dari 'Alî b. Abî Tâlib yang artinya:

> Allah ber-*tajallî* melalui *ahl al-khidmah* dengan sifat *jalâl* (keagungan) dan *haybah*, sehingga golongan ini merasa resah pada dunia.[432] Hati mereka tergetar dengan kehadiran Tuhan, tubuh mereka menggigil dan pucat,… dengan kerinduan (yang mereka miliki) jantung mereka meleleh, kebahagiaan pun terputus dengan tangisan. Mereka mengganti dunia dengan *mujâhadah* dalam agama dan mereka mengharapkan surga yang disiapkan untuk orang-orang yang bertakwa. Sedangkan pada *ahl al-maḥabbah*, Allah ber-*tajallî* dengan sifat *jamâl*-Nya (indah) dan cinta sehingga mereka mabuk dengan kenikmatan *khamr* kedekatan (*al-qurbah*). Mereka disibukkan dengan yang disembah, yakni Allah. Mereka melalaikan pada segala yang lahir dan yang batin karena sibuk menyaksikan Penguasa Segala Alam.[433]

Jika diamati lebih dalam maka pandangan 'Alî b. Abî Tâlib mengenai *ahl al-khidmah* ini memiliki kemiripan dengan pandangan Ibn al-Qayyim pada golongan yang disebutnya sebagai *ahl al-riḍâ*. Kemiripan tersebut dapat disimpulkan dari pernyataan 'Alî yang

---

[432] Segala hal yang merisaukan para *'âbid* dan *zâhid* hanyalah karena mereka belum melihat Allah dalam segala sesuatu, seandainya mereka melihat Allah di dalam segala sesuatu mereka tidak risau oleh sesuatu". Ibnu 'Atha'illah, *Al-Hikam*, terj. Iman Firdaus, 476.

[433] Ibn 'Ajîbah, *Îqâẓ al-Himam*, 109.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

menyatakan bahwa *ahl al-khidmah* memiliki kerinduan yang sangat (*'ishq*) kepada Allah. Kerinduan tersebut membuat jantung mereka seakan meleleh. Sifat *jalâl* Allah yang bertajali pada hati mereka menjadikan cinta mereka dibungkus dengan kehinaan dan kerendahan diri kehambaan mereka. Hal ini sebagaimana konsep rida Ibn al-Qayyim yang juga menyatakan bahwa rida adalah cinta yang dibungkus dengan kehinaan dan kerendahan di hadapan Yang Dicinta.[434]

Kelompok yang pertama adalah mereka yang disebut dengan kaum *al-ṣiddîqiyîn* (*ṣidq fî al-'ubûdîyah*)[435] dan kelompok kedua dikenal sebagai *al-muḥibbûn* (para pencinta). Yang pertama, mengedepankan rida kepada Allah sedangkan kelompok yang kedua adalah mengedepankan cinta pada Allah. Tiap golongan ini mendapatkan anugerah dan *ma'ûnah* dari Allah.

Melalui hikmah ini, Ibn 'Aṭâ 'Allah menjelaskan manusia diberikan potensi dan bakat yang berbeda oleh Allah, sehingga mereka mempunyai varian cara berbeda dalam tujuan tersebut. Dalam perspektif ini, masing-masing mazhab cinta dan rida memiliki kedudukan yang sama karena masing-masing merupakan anugerah dari-Nya. Pandangan ini selaras dengan hikmah Ibn 'Aṭâ 'Allah yang lain yang berbunyi:

تنوّعت أجناس الأعمال لتنوّع واردات الأحوال.

> "Beragamnya amal ibadah karena beragam pula *wârid* yang diberikan (oleh Allah)".

[434] al-Jawzîyah, *Madârij*, Vol. 3, 463.

[435] Sebagaimana dalam hikmah yang berbunyi: مطلب العارفين من الله تعالى الصدق في العبودية و القيام بحقوق الربوبية

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Dalam bangunan makrifat Ibn 'Aṭâ' Allâh, *wârid* adalah fondasi dari *maqâmât* dan *aḥwâl*. Selanjutnya, melalui tangga-tangga spiritual tersebut seorang *sâlik* mencapai level makrifat. Internalisasi nilai-nilai spiritual dalam *sulûk* tersebut memberikan corak pada pencapaian makrifat. Jika dalam *sulûk* seorang *sâlik* lebih menginternalisir *sifât* dan *asmâ'* Allah yang terkandung dalam sifat *jalâl* (keagungan) Allah, maka akan melahirkan sifat *riḍâ* mistikus tersebut. Di sisi lain, jika yang diinternalisir melalui *tafakkur* dan zikir adalah sifat-sifat *jamâl* Allah, maka pencapaian seorang mistikus adalah *maḥabbah*.[436]

Ibn 'Aṭâ 'Allah menegaskan bahwa masing-masing manusia memiliki level.[437] Setiap manusia hendaknya menerima hal tersebut dan tidak berambisi untuk keluar dari *maqâm* yang diberikan Allah. Sebagaimana dituturkannya: "Janganlah engkau meminta Allah untuk mengeluarkanmu dari sesuatu *maqam*..". Termasuk dari *maqâm* tersebut adalah *maḥabbah* dan *riḍâ*. Keduanya memiliki implikasi secara signifikan dalam perkembangan aliran-aliran tasawuf. Hal besar ini yang sepertinya ditangkap oleh Ibn 'Aṭâ 'Allah sehingga penting untuk diletakkan secara proporsional sebagai akar dari perbedaan aliran-aliran tasawuf.

Meski dalam hikmah tersebut Ibn 'Aṭâ' Allah hanya sebatas mendeskripsikan adanya dua kelompok tersebut, namun melalui doktrinnya secara komprehensif, dia lebih menekankan *maqâm* rida

---

[436] Sachiko Murata, *The Tao of Islam: Kitab Rujukan tentang Relasi Gender dalam Kosmologi dan Teologi Islam*, terj. Rahmani Astuti dan M.S. Nasrullah (Bandung: Mizan, V, 1997), 101.

[437] Hal ini dapat juga dalam aforisme kedua yang artinya, "keinginanmu untuk *bertajrîd* pada maqam engkau adalah maqam *asbâb* adalah syahwat yang tersembunyi….".

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

daripada maqam *maḥabbah*. Ajaran-ajarannya lebih menekankan pada kemurnian '*ubûdîyah* seorang hamba dari pada menjadi seorang pencinta. Hal tersebut dapat dipahami karena dalam cinta masih terdapat hak-hak diri (*huẓûẓ al-nafsî*), yakni cinta itu sendiri. Sedangkan dalam rida terdapat cinta namun dikemas dalam bentuk kerendahan, kehinaan, dan kebutuhan (*al-faqr*) kepada Allah, sehingga *maqâm* tidak mengejar pada kesatuan. Para sufi ini berbeda pandangan dalam kesadaran akan keterpisahan antara makhluk dan Tuhannya.

Kondisi yang berbeda terjadi pada maqam *maḥabbah*. Keinginan cinta adalah bersatu dengan yang Dicintai. Maka akhir dari tujuan mistik adalah penyatuan. Dalam penyatuan tersebut identitas kemanusiaan sirna sehingga yang tampak adalah identitas ketuhanan dalam kesadaran. Maka tidak mengherankan jika kaum mistikus mazhab cinta berbicara dengan "Saya-Tuhan". Kemabukan dan *shaṭaḥât* menyertai kesadaran akan penyatuan tersebut. Pada kelanjutannya banyak yang tergelincir dalam "jurang" teofani yang berimplikasi pada banyak kontroversi dan polemik.

Cinta memang tidak dapat dipahami oleh akal dan sering bertentangan dengan. Mawlana Rumi memiliki cara halus dalam menunjukkan perbedaan antara cinta dan akal. Dalam *Diwan* dia menulis: "Mereka dengan akalnya lari dari semut mati karena kehati-hatian; cinta melangkahi naga tanpa berfikir lagi." Dengan cinta adalah kekuatan intuitif yang besar yang menembus semua makhluk.[438]

[438] Annemarie Schimmel, "Akal dan Pengalaman Mistik dalam Tasawuf" dalam Farhad Daftary (ed.) *Tradisi-Tradisi Intelektual Islam*, terj. Fuad Jabali dan Udjang Tholib (Jakarta: Erlangga, cet. I, 2002), 189-190.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Mazhab cinta diidentikkan dengan tasawuf Falsafî. Ibrâhîm Yâsîn memandang bahwa akar tasawuf Falsafî adalah mazhab cinta sejak periode Rabî'ah al-'Adawîyah dan Ḥasan al-Basrî dan Mâlik b. Dînâr.[439] Syair-syair cinta Rabî'ah menjadi salah satu indikator corak tasawuf Falsafî tersebut. *Al-Ḥubb al-ilâhî* para periode sufi wanita tersebut berubah menjadi salah satu cara untuk penyingkapan (*kashf*) dan *'irfân*.[440]. Mazhab ini berkembang dan mengalami masa keemasan pada periode Ibn 'Arabî. Termasuk dalam kelompok ini adalah Abû Yâzîd al-Bisṭâmî, Abû Manṣûr al-Ḥallâj, Ibn al-Fâriḍ, dan banyak tokoh lainnya.[441]

Di sisi lain, mazhab rida sering diafiliasikan pada mazhab tasawuf Salafî dan sebagian tasawuf Sunnî. Tasawuf Salafî menekankan pada penerimaan secara utuh (*taken for granted*) atas apa yang diberikan oleh Allah, bahkan dalam hal tafsir ayat-ayatnya. Sedangkan tasawuf Sunnî berusaha menjaga jarak dari implikasi teofani-psiko-metafisik yang dalam pandangan sharî'ah sering dinilai negatif.

Tidak dipungkiri bahwa kedua kelompok besar tersebut sering terlibat polemik panjang dalam sejarah Islam, khususnya dalam khazanah tasawuf. Hal penting inilah yang mungkin memotivasi Ibn

[439] Yâsîn, *Madkhal*, 19.

[440] Ciri-ciri yang lain dari perspektif baru yang dibawa tasawuf Falsafî adalah: (1) ketaatan dipandang sebagai perbuatan yang tidak perlu diharapkan pahalanya. Sanksi dan pahala menjadi persoalan sekunder dalam perspektif *al-ḥubb al-ilâhî*; (2) reinterpretasi makna dari surga dan neraka. Keduanya tidak lagi dimaknai secara dogmatis akan tetapi dimaknai sebagai simbol maknawi; (3) makrifat diidentikkan dengan *al-ṣumt* (diam) sehingga dapat dikatakan 'irfan dan kashf adalah permasalahan yang selesai dengan "diam". Yâsîn, *Madkhal*, 19.

[441] Ibid., 28.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

'Aṭâ 'Allah untuk mendudukkan akar permasalahannya sehingga dapat ditemukan benang merah yang mendamaikan antara keduanya.

Melalui hikmah di atas, Ibn 'Aṭâ 'Allah berupaya menepis *vice versa* antara mazhab *maḥabbah* dan *riḍâ*. Keduanya berikut aliran-aliran tasawuf yang berafiliasi kepadanya telah sesuai dengan modalitas potensi mistik yang dimiliki. Dia juga memberikan catatan bahwa kedua aliran besar tersebut telah sesuai dengan ketatapan yang diberikan oleh-Nya, tanpa mengunggulkan antara satu dan lain.

Secara umum gambaran sikap-sikap Ibn 'Aṭâ 'Allah terhadap isu-isu sufisme dapat dilihat dalam tabel berikut ini.

Ragam Sikap Ibn 'Aṭâ 'Allah terhadap Mazhab Tasawuf

Tasawuf Salafî	Tasawuf Sunnî	Tasawuf Falsafî
Tidak memandang dunia dengan hina	Memberikan toleransi teofani	Menerima mazhab al-Bisṭâmî, al-Ḥallâj, dan Ibn 'Arabî
Kepasrahan total pada Allah dalam Pengaturan-Nya	Mendasarkan tasawuf pada al-Qur'ân dan Sunnah	Membela ketiga tokoh tasawuf falsafi di atas
Mendorong manusia menjadi khalifat Allah	Menerima penafsiran al-Qur'ân dan Sunnah	Menerima doktrin *al-Fanâ'* ketiga tokoh tersebut
	Menggunakan zikir *Ism al-Mufrad*	Memandang Ibn 'Arabî sebagai seorang sufi dari pada seorang filsuf

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Purifikasi Tasawuf

Setelah Ibn ‘Aṭâ ’Allah berhasil mendudukkan secara objektif mengenai akar dari kontroversi yang terjadi di antara mazhab-mazhab tasawuf Falsafî tersebut nampak upaya *Ṣâḥib al-Ḥikam* untuk mengikis akar problem tasawuf dengan disiplin keislamaan lain, khususnya ilmu fiqh. *Background* fiqh sufi sekaligus ahli fiqh mazhab Malikî[442] ini agaknya berpengaruh sangat kuat dalam doktrin tasawuf yang dikembangkannya.

Pernyataan Imam Mâlik yang menegaskan bahwa hakikat hanya dicapai dengan menggabungkan fiqh dan tasawuf sekaligus, pada realitasnya sering tidak tergambar dalam sejarah. Keduanya sering dikonfrontasikan oleh pengikut fanatik masing-masing dari dua disiplin keilmuan tersebut. Fiqh sebagai aspek lahiriah sharî‘ah dan tasawuf sebagai aspek batinnya justru sering dikontestasikan antara satu dengan yang lain. Bertolak dari permasalah ini Ibn ‘Aṭâ ’Allah berupaya untuk mengkompromikan (*al-tawfîq*) keduanya.

Dalam upaya *al-tawfîq* ini, *background* fiqh pada Ibn ‘Aṭâ ’Allah nampak dominan. Dia seperti mempurifikasi tasawuf baik di kalangan internal tasawuf sendiri maupun dari sudut pandang ulama disiplin keilmuan yang lain. Hal ini yang pernah dilakukan oleh Abû Ḥâmid al-Ghazâlî yang menuliskan ajaran-ajaran tasawuf dengan sistematika pembahasan fiqh sebagaimana tertuang dalam *Iḥyâ’ ‘Ulûm al-Dîn*. Sepertinya, Ibn ‘Aṭâ ’Allah banyak terinspirasi oleh keberhasilan al-

[442] Imam Mâlik menyatakan, “Barangsiapa mengikuti fiqh namun tidak bertasawuf maka dia *fâsik* dan barang siapa bertasawuf namun tidak mengikuti fiqh maka dia telah *zindiq* dan barang siapa yang menggabungkan keduanya maka dia mencapai hakikat”.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Ghazâlî dalam mengikis perseteruan antara tasawuf dan fiqh dan memasukkan tasawuf pada kalangan fanatik *fuqahâ'*.

Untuk tujuan tersebut Ibn 'Aṭâ 'Allah sangat berhati-hati dengan tidak menggunakan istilah-istilah yang dapat memicu kontroversi atau memperdalam polemik. Sebisa mungkin dia untuk tidak menggunakan istilah-istilah kontroversial, misalnya tidak ditemukan istilah "tasawuf" dalam *al-Ḥikam* yang dipandang sebagai *magnum opus* karyanya.[443] Padahal istilah tersebut dipandang sebagai pintu utama menuju kajian spiritualitas Islam.

Terma "makrifat", juga digunakan sekali dalam karya tersebut. Padahal menurut Danner, tema makrifat ini merupakan tema utama dalam karya tersebut. Istilah makrifat adalah substansi dari apa yang disebut mistisisme sebagai bagian dari dimensi esoterik agama dan tradisi manapun. Tanpa makrifat, kajian tasawuf tak ubahnya seperti kajian keilmuan esoterik seperti fiqh, teologi, dan lainnya.

Menariknya, istilah makrifat yang digunakan hanya pada satu risalahnya digunakan dalam *al-Ḥikam* tersebut, dihubungkan dengan pilar penting sharî'ah, yakni sholat.[444] Ini adalah sikap kehati-hatian

[443] Ḥawâ, *Mudhâkarât fî Manâzil…*35.

[444] Hikmah yang artinya: Sesungguhnya *qurrat al-'ayn* (puncak kegembiraan) kerena melihat kebesaran dan keindahan Allah, sesuai dengan makrifat pada-Nya. Tidak seorang pun yang tingkat makrifatnya menyamai tingkat makrifat Rasulullah. Oleh karena itu tidak ada *qurrat al-ayn* seperti yang dimilikinya. Saya mengatakan *qurrat al-'ayn* Rasulullah yang terjadi dalam salat adalah karena beliau melihat keagungan Dzat yang dilihatnya, karena beliau telah memberi isyarat demikian dengan sabdanya: "Dan telah dijadikan *qurrat al-'ayn* dalam salat". Beliau tidak mengatakan dengan salat karena Rasulullah Saw tidak bergembira dengan selain Tuhannya. Bagaimana dia bergembira oleh selain Allah sedangkan beliau yang menunjukkan maqam ini dan mengajak orang selainnya melalui sabdanya: "Sembahlah Allah seakan kamu melihat-Nya. "Adalah suatu hal yang mustahil apabila dia melihat Allah

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

yang luar biasa dari Ibn ‘Aṭâ ’Allah agar kalimat yang digunakan tidak “liar” dan memicu kontroversi. Sekaligus merupakan pesan yang tegas disampaikan Ibn ‘Aṭâ ’Allah bahwa makrifat harus berasaskan pada sharî‘ah. Hanya dengan melalui sharî‘ah, makrifat dan hakikat dapat dicapai.

Contoh lain dari istilah-istilah yang dihindari Ibn ‘Aṭâ ’Allah adalah *al-fanâ’* dan *al-baqâ’*. Dua kalimat ini adalah kalimat wajib dalam kajian dalam hubungannya dengan psiko-metafisika,[445] yakni suatu kondisi psikologis saat mengalami pengalaman spiritual atau makrifat. Tidak dipungkiri, kedua istilah tersebut masih menjadi bahasan yang diperdebatkan oleh beberapa kalangan.

Dalam kajian tasawuf Falsafî, kajian tentang *al-fanâ’* memiliki implikasi yang luas. Sebagaimana dijelaskan pada bab sebelumnya bahwa *al-fanâ’* sebagai istilah dilekatkan dengan mazhab-mazhab tasawuf Falsafî seperti *al-ḥulûl*, *al-ittiḥâd*, *waḥdat al-wujûd*, maupun *waḥdat al-shuhûd*. Penggunaan istilah *al-fanâ’* lagi-lagi akan membawa pembaca pada polemik lama untuk dibawa pada polemik baru dan seterusnya.

Meskipun Ibn ‘Aṭâ ’Allah tidak menggunakan istilah *al-ma‘rifah*, *al-fanâ’*, dan *al*-baqâ’ tidak berarti dia mengingkari substansi dari istilah-istilah tersebut. Dia menerima dan meyakini substansi dari semuanya. Untuk tidak menimbulkan polemik, Ibn ‘Aṭâ ’Allah menggunakan derivasinya (*taṣrîf*) dari kata-kata tersebut seperti kata ‘*arafa*, *‘ârif*, kata *muta‘arrif*, kata *al-ta‘rîf* dan kata *al-ta‘âruf*. Hal sama

dan juga menyaksikan selain-Nya...[444]

[445] Istilah psiko-metafisika ini digunakan oleh Ibrâhîm Yâsin dalam karyanya, *Madkhal ila al-Taṣawwuf al-Falsafî.*

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

juga pada istilah *al-fanâ'*, *al-baqâ'*, *al-maḥabbah*, dan beberapa istilah lain yang sering digunakan oleh mazhab tasawuf Falsafî. Dalam hal itu Ibn 'Aṭâ 'Allah lebih banyak menggunakan dalam bentuk kata kerja, *maṣdar* (*verba noun*), maupun subjek pelaku (*ism fâ'il*). Di sini dikatakan bahwa *al-Ḥikam* sebagai kitab sastra sufi ternyata memiliki andil besar dalam mengkompromikan tasawuf dengan dengan disiplin keislaman lainnya, utamanya fiqh.

Pelajaran lainnya, Ibn 'Aṭâ 'Allah seperti ingin mengembalikan tasawuf sebagai metode untuk mendekatkan diri kepada Allah bukan sebagai wacana yang memicu kontroversi dan polemik. Sejarah telah mencatat bahwa tasawuf pernah eksis meski tanpa nama (*al-musammâ bi lâ ism*) pada tiga abad pertama hijrah.[446] Eksistensi tasawuf saat itu merupakan nomen klatur sempurna yang ingin ditiru oleh generasi-generasi setelahnya meski tanpa nama. Berawal dari ciri-ciri profil kelompok tersebut lahirlah terminologi tasawuf.

Hal tersebut berbeda dengan tasawuf setelahnya—yang telah mewujud sebagai nama dari sebuah gerakan spiritual—yang mulai terpecah menjadi beberapa golongan. Ironisnya, masing-masing merasa paling benar dan saling menyalahkan satu sama lain. Tujuan *tazkîyat al-nafs* dari tasawuf seperti terkotori oleh perdebatan yang berujung pada penistaan oleh satu kelompok pada kelompok yang lain.

Munculnya Ibn Taymîyah dan Ibn 'Arabî memberikan andil pada kontroversi dan konflik yang terjadi dalam sejarah perkembangan tasawuf. Dua sosok penting dalam sejarah Islam ini bagaikan dua

[446] Muhammad Hisyam Kabbâni mengutip perkataan Ibn Taymîyah menyatakan bahwa istilah tasawuf tidak dikenal pada tiga abad pertama hijrah. Kabbâni, *Tasawuf dan Ihsan*, 138.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

kutub yang tidak dapat bersatu. Dua sufi[447] tersebut memiliki pengikut yang juga terimbas dalam polemik panjang di antara mereka. Kondisi ini yang agaknya mendorong Ibn 'Aṭâ 'Allah untuk melakukan rekonsiliasi dari berbagai aspek dalam tasawuf.[448] Pada waktu yang bersamaan berupaya mendamaikan tasawuf dengan disiplin keilmuan lain seperti fiqh dan teologi dan lainnya.

Dari sini, purifikasi yang dimaksudkan oleh Ibn 'Aṭâ 'Allah bukan dalam substansinya. Sebagaimana dijelaskan pada pembahasan sebelumnya bahwa Ibn 'Aṭâ 'Allah menghormati tokoh-tokoh sufi besar yang dipandang kontroversial seperti al-Ḥallâj dan al-Bisṭâmî, bahkan Ibn 'Arabî. Dia juga menerima doktrin tokoh-tokoh di atas benar adanya.

---

[447] Beberapa bukti menunjukkan bahwa Ibn Taymîyah adalah: (1) dia bukan hanya mengaku sufi tapi juga mengenakan *khirqah* (mantel) kewalian; (2) dia sangat mengagumi Syekh 'Abd al-Qâdir al-Jîlânî dan menyebutnya sebagai "guru sufiku" (*shaykhunâ*) dan "tuanku" (sayyidî) dalam karya Ibn Taymîyah, *Fatâwâ*; (3) Ibn Taymîyah memberikan *sharh* ratusan halaman pada kitab *Futûh al-Ghayb* adalah bentuk kekagumannya pada Shaykh 'Abd al-Qâdir al-Jîlânî; (4) *sharḥ* tersebut (5 khutbah dari 78 khutbah) itu menunjukkan bahwa tasawuf merupakan kebutuhan umat Islam; dan (6) Ibn Taymîyah selalu menegaskan keharusan mendahulukan sharî'ah sebagai pijakan dari tasawuf. Kabbâni, *Tasawuf dan Ihsan*, 137.

[448] Ajaran-ajaran Ibn 'Aṭâ' Allâh nyatanya memberikan banyak inspirasi. Salah satu faktornya adalah memiliki aspek moderat dalam mazhab-mazhab tasawuf dan juga antara tasawuf dan sharî'ah berpengaruh luas. Bahkan KH. Abdurrahman Wahid (Gus Dur) dalam pengantarnya pada karya Alwi Shihab yang berjudul Islam Sufistik mengatakan bahwa KH. Hasyim Asy'ari memiliki nama Nahdlatul Ulama untuk nama organisasi yang didirikannya karena terinspirasi hikmah Ibn 'Aṭâ' Allâh yang berbunyi: *Lâ taṣḥab man yunhiḍuk ḥâluh wa lâ yadulluk ilâ Allah maqâluh* (Jangan engkau temani orang yang perilakunya tidak membangunkan kalian kepada Allah dan kata-katanya tidak menunjukkan kalian kepada Allah)". Lihat Alwi Shihab, *Islam Sufistik:* "*Islam Pertama*" *dan Pengaruhnya hingga Kini di Indonesia* (Bandung: Mizan, 2001), xxiv.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Akan tetapi, tidak dipungkiri hal tersebut sulit dipahami oleh orang-orang yang disebut oleh William Stace, sebagaimana dikutip dalam pembahasan sebelumnya, sebagai *blind of spirirituality* (kebutaan spiritualitas). Karenanya, bahasa, peristilahan, dan pernya-taan tentang makrifat harus dijaga sehingga tidak memicu kontroversi dan polemik sebagaimana yang terjadi pada masa Ibn ‘Aṭâ ’Allah dan masa-masa sebelumnya.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

BAB 13
MENGGAPAI MA'RIFAT ALLAH IBN 'AṬÂ 'ALLAH

> *"Saat cahaya hikmah bersinar, akal melihat setelah sebelumnya hanya memiliki potensi melihat. Dan hikmah paling agung adalah firman Allah dan sebagian besar kalam Allah adalah Alquran.*
>
> *(Al-Ghazâlî)*

Pada bab sebelumnya diulas tentang *ma'rifat Allah* menurut Ibn 'Aṭâ 'Allah dalam perspektif ontologis. Dalam bab tersebut didapati bahwa *ma'rifat Allah* dapat ditinjau dalam tiga perspektif yakni perspektif mistisisme, bahasa mistisisme, dan metamistisisme. Perspektif mistisisme yang berada di wilayah *the religious experience*. Perspektif bahasa mistisisme yang merupakan refleksi dari pengalaman tersebut dan metamistisisme yang merupakan wilayah diskursif dari pengalaman tersebut.

Pada pembahasan ini akan mengulang lebih luas mengenai tiga perspektif tersebut dan bagaimana tiga perspektif tersebut dipahami oleh Ibn 'Aṭâ 'Allah. Tiga pertanyaan dalam perspektif epistemologis

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

yang relevan untuk diangkat guna mendalami tiga perspektif tersebut adalah: Bagaimana proses untuk mencapai *ma'rifat Allah* tersebut? Bagaimana peristiwa tersebut dialami? Bagaimana *ma'rifat Allah* tersebut dijelaskan oleh *Ṣâḥib al-Ḥikam* pada wilayah diskursif?

Mencapai *Ma'rifat Allah*

Jawaban untuk pertanyaan di atas bersifat melengkapi pembahasan pembahasan dalam perspektif ontologis pada bab sebelumnya mengenai konstruk *ma'rifat Allah*. Penjelasan pada bab ini adalah tentang proses konkret yang menjelaskan bagaimana *ma'rifat Allah* tersebut dicapai dalam kerangka suluk. Dikatakan sebagai suluk karena Ibn 'Aṭâ 'Allah menilai bahwa proses *ma'rifat Allah* melalui *jadhb* pun pada kelanjutannya juga melakukan proses suluk.[449]

Dalam proses pencapaian *ma'rifat Allah*, Ibn 'Aṭâ 'Allah menegaskan dua hal penting; pertama, *al-dhikr* (zikir) dan kedua, *al-fikr* (tafakur). Zikir adalah seuatu proses yang berat bagi seorang salik. Dalam proses tersebut dia berjuang (*mujâhadah*) dan latihan spiritual yang berat (*riyâḍah*). Dia juga melakukan disiplin spiritual yang ketat. Sedangkan *al-fikr* seorang salik lebih ringan dari yang pertama. Hikmah dari *al-fikr* ini adalah realisasi ayat al-Qur'an yang artinya: "Kemanapun engkau memalingkan wajahmu maka di sana (engkau temukan) *Wajh Allah*".[450] Dalam proses ini seorang salik akan

[449] Sebagaimana dijelaskan pada bab sebelumnya bahwa suluk diilustrasikan sebagai proses menaiknya spiritualitas seolang pelaku suluk. Pada puncaknya dia akan mencapi makrifat.
Seorang yang *majhûb* pada awalnya dibukakan pintu makrifat dan dia tenggelam dalam makrifat tersebut. Dia kemudian menurun menuju proses suluk. Saat proses naiknya seorang salik dan saat turunnya proses *majdhûb* dimungkinkan pertemuan keduanya pada sebuah fase tertentu.

[450] Q.S. al-Baqarah [2]; 115.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

menyaksian makhluk dengan mata kepala (*baṣar*) dan mata hatinya (*baṣîrah*). Namun saat penyaksian *baṣirah* lebih kuat maka yang tampak baginya adalah *Wajh Allah*.

Pertama, *al-dhikr* (zikir). Penjelasan Ibn 'Aṭâ 'Allah tentang zikir ini salah satunya diulas dalam karyanya yang berjudul *al-Qaṣd al-Mujarrad fi Ma'rifat Ism al-Mufrad*. Dalam karya tersebut dia menjelaskan tentang ragam zikir dan salah satunya adalah zikir *ism al-mufrad* yakni zikir menggunakan lafad tunggal yakni "Allah". Berdasarkan pada hal tersebut dia berpendapat bahwa secara praktis, *ma'rifat Allah* dicapai melalui proses zikir kepada yang Dicinta.

Menurut *Ṣâḥib al-Ḥikam*, terdapat empat macam zikir. *Pertama*, zikir dengan kalimat *Lâ ilâh illâ Allah*, yakni zikir *nafy* dan *ithbât* yang tujuannya untuk menegasikan pelbagai ilusi (*awhâm*) dari pemahaman (*afhâm*). Untuk meneguhkan *al-Wâḥid* dari sekutu dan musuh. *Kedua*, zikir *ism al-mufrad* (nama tunggal), yakni lafal "Allah" tanpa penegasian terhadap yang lain. Zikir ini disebut sebagai peneguhan (*ithbât*) dalam peneguhan. *Ketiga*, zikir dengan kalimat "huwa huwa", *Ḥaqq bi Ḥaqq ithbât ithbât*. Ini adalah zikir terus-menerus yang tersembunyi dari lisan, yakni zikir hati. *Keempat*, zikir yang diresapi tanpa diucapkan. Dengan zikir keempat ini, seorang hamba *fanâ'* dari diri mereka. Mereka hilang dari zikirnya karena tenggelam dalam penyaksiannya dengan Yang Satu Yang Diingat (*al-Madhkûr*). Zikir mereka adalah penyaksian langsung (*'iyân*), bukan *lisân*.[451]

[451] Ibn 'Aṭâ' Allah al-Sakandarî, *al-Qa}sd al-Mujarrad fî Ma'rifat al-Ism al-Mufrad*, Maḥmûd Tawfîq al-Ḥakîm (ed.) (Kairo: Maktabah al-Madbûlî, Cet. Ke-2, 2002), 82-83.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Berdasarkan pada permasalahan zikir ini, Ibn 'Aṭâ'Allah membagi para ahli makrifat menjadi empat golongan. *Pertama*, seorang ahli makrifat yang menyatakan, "Allah". *Kedua*, ahli makrifat yang berkata, "Dia (Huwa)". *Ketiga*, ahli makrifat yang berkata, "Saya". *Keempat* ahli makrifat yang bingung (*'ârif buht*).[452] Namun di sini, Ibn 'Aṭâ 'Allah tidak memperpanjang penjelasannya mengenai keempat ahli makrifat tersebut. Namun dapat diduga bahwa yang dimaksud dengan *'ârif buht* adalah ketidakmampuan tentang *ma'rifat Allah* sebuah bentuk dari makrifat yang dialami dan diyakini oleh sebagian tokoh sufi.[453]

Dilacak lebih jauh, doktrin Ibn 'Aṭâ 'Allah ini memiliki kemiripan dengan doktrin *Shaykh al-Ṭâ'ifah*, Abû al-Qâsim al-Junaydi tentang *al-fanâ' fî al-Tawhîd* sebagai sebuah doktrin yang lebih dikenal sebagai konsep teologi sufistik al-Junayd. Kesimpulan tentang kemiripan doktrin Ibn 'Aṭâ'Allah dan al-Junayd disampaikan oleh Majdî Ibrâhîm. Menurutnya, dalam kaitannya dengan zikir di atas, derajat keempat dalam zikir Ibn 'Aṭâ'Allah ini identik dengan sebuah kondisi yang

[452] Ibid., 83.

[453] Al-Shiblî menyatakan: "Hakikat makrifat adalah ketidakmampuan (memahami) akan makrifat itu sendiri. Tidak ada yang tampak bagi seorang ahli makrifat kecuali ketidakmampuan itu sendiri. Kondisi ini juga tercerminkan pada peristiwa Muhammad SAW. Saat *al-fanâ'* Muhammad adalah orang yang paling fasih di kalangan Arab (dengan keluarnya al-Quran dari lisannya) sedangkan saat baqa Nabi SAW tidak dapat berkata apa-apa. Beliau menggambarkan: "Lisanku tidak mampu (berbicara) kerena kesempurnaan *al-fanâ'* terhadap Engkau, apa yang (dapat) aku ucapkan? Aku telah menjadi tanpa ucapan, (aku) tanpa *ḥâl*, ucapan tentangku atau tentang Engkau (hanya) akan membuatku *maḥûb*. Ibrâhîm Yâsîn, *Ḥâl al-Fanâ' fî al-Taṣawwuf al-Islâmî* (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1999), 110.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

disebut sebagai derajat *al-fanâ' fî al-tawḥîd* dalam konsep al-Junayd.[454]

Tokoh lain yang memberikan kesimpulan senada adalah 'Abd al-Qâdir Maḥmûd. Penulis karya yang berjudul *al-Falsafah al-Ṣûfiyah* ini menyatakan bahwa ajaran Ibn 'Aṭâ 'Allah dalam *al-Qaṣd al-Mujarrad* memuat ajaran-ajaran al-Junayd mengenai *al-fanâ' fî al-Tawḥîd*. *Al-Fanâ' fî al-Tawḥîd* adalah tingkatan tertinggi dalam tauhid al-Junayd. Ia merupakan tauhid para wali dan ahli makrifat. Pembahasan *al-fanâ' fî al-tawḥîd* ini dielaborasi Ibn 'Aṭâ 'Allah dalam pembahasan mengenai zikir.[455]

Konsep *al-fanâ al-tawḥîd* ini pada kenyataannya bukan sekadar sebuah konsep sufistik saja atau teologis saja. Konsep ini menggabungkan keduanya dan menjadi sebuah konsep teologi sufistik. Al-Junayd dipandang sebagai sufi yang memberikan warna baru dalam pembahasan tauhid (tasawuf). Dia seperti meletakkan tauhid dalam kerangka teologi. Dia menggeser tauhid dari perspektif logika menuju ekperimen spiritual, yakni tauhid hati dan penyaksian langsung.[456] Berdasarkan kerangka ini lahir kemudian doktrin al-Junayd yang dikenal dengan istilah *al-fanâ' fî al-tawḥîd*.

Al-Tawhîd dalam pengertian di atas tidak dalam pemaknaan *fuqahâ'* yang cenderung memberikan makna harfiyah (*leterledjk*) dengan mengartikannya sebagai "tidak ada tuhaan yang wajib disem-

[454] Muḥammad Majdî Ibrâhîm, *al-Taṣawwuf al-Sunnî: Ḥâl al-Fanâ' bayn al-Ghazâlî wa al-Junayd* (Kairo: Maktabat al-Thaqâfah al-Dînîyah, 2002), 382. Lihat juga Yâsîn, *Ḥâl al-Fanâ'*, 39.

[455] Ibn 'Aṭâ' Allah, *al-Qa}sd al-Mujarrad*, 82-83.

[456] Muḥammad Majdî Ibrâhîm, *al-Taṣawwuf al-Sunnî: Ḥâl al-Fanâ' bayn al-Ghazâlî wa al-Junayd* (Kairo: Maktabat al-Thaqâfah al-Dînîyah, 2002), 382.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

bah dengan *ḥaqq* kecuali Allah". Poin yang penting di sini adalah aspek ubudiyah manusia pada Allah. sementara, Para teolog mencoba memberikan pengertian-pengertian logis untuk menetapkan keesaan Allah pada Zat dan perbuatan-Nya dalam menciptakan alam semesta. Atas dasar ini para teologi membawa pada suatu pemikiran bahwa Allah harus benar-benar berbeda dengan makhluk.[457] Dari sini muncul formula tauhid sebagai *lâ qadîm illâ* Allah (tidak ada yang qadim kecuali Allah).[458]

Peran yang dilakukan oleh *fuqahâ dan mutakallimûn* dalam pemaknaan tauhid di atas adalah suatu yang sangat penting meski menurut kaum sufi masih merupakan "pengantar" dan belum masuk pada hakikat tauhid yang sebenarnya. Hal tersebut dikarenakan secara praktis pemahaman di atas memang memudahkan kalangan awam untuk mengenal Allah. Sedang, untuk kaum sufi lebih mendalam dalam bahtera tauhid yang tanpa akhir. Untuk menca-painya tidak dengan logika tapi dengan *mujahadah* untuk menuju pada Sang Pencipta. Melalui *dhawq*, kaum sufi merasakan kehadirannya dengan Sang Pencipta dan merasakan "penyatuan" dalam *al-fanâ'* yang dialaminya.

Konsep teologi dalam kerangka tasawuf ini tidak dipungkiri merupakan aspek yang sangat vital dalam pemahaman dan penghayatan tentang ketuhanan. Berawal dari pemahaman tentang aspek teologis seorang salik beranjak pada penghayatan perbuatan (*af'âl*),

[457] Tujuan awal dari upaya para teolog ini adalah untuk melindungi ajaran aqidah Islam dari serangan penganut agama lain, khususnya Kristen, yang telah memperkuat argumentasi ajaran agamanya dengan logika dan filsafat Yunani.
[458] Sa'id Agil Siraj, "Tasawuf dalam Perspektif Tasawuf" dalam Islamica: Program Pascasarjana IAIN Sunan Ampel, vol 5, Nomor 1, September 2010, 154.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

nama-nama (*asmâ'*), sifat-sifat (*ṣifât*), dan bahkan tentang zat Allah. Jika dalam penghayatan aspek-aspek ketuhanan tersebut domi-nasi logika sangat kuat maka hal tersebut akan tampak dalam pema-haman dan penghayatan ketuhanan tersebut. Hal tersebut agaknya disadari oleh Ibn 'Aṭâ 'Allah, yang dikenal memiliki kepakaran dibidang teologis. Sebagaimana hal tersebut juga dilakukan oleh banyak sufi besar pendahulunya di antaranya *Ḥujjat al-Islâm*, Abû Ḥâmid al-Ghazâlî yang menulis karya-karya dibidang teologi.[459]

Kedua, *al-fikr* (tafakur). Ibn 'Aṭâ 'Allah memandang penting tafakur. Dalam hikmahnya, setidaknya terdapat tiga hikmah yang bertutur tentang tafakur. Hikmah-hikmah tersebut juga menuturkan hubungan antara *al-fikr*, *tazkiyat al-nafs* dan *al-ma'rifah* yang menjadi diskursus penting dalam sufisme Ibn 'Aṭâ 'Allah. Beberapa hikmah-hikmah tersebut antara lain:

الفكرة سير القلب في ميادين الأغيار.[460]

"Tafakur adalah petualangan hati di medan ciptaan Allah"

Hikmah ini menjelaskan bahwa *al-fikr* yang dimaksud bukan aktifitas otak *an sich* akan tetapi lebih merupakan aktifitas hati. Dalam al-Qur'an pun telah ditegaskan tentang kegiatan hati yang berakal sehingga Allah mencela manusia manusia yang tidak mengguna-kannya.

الفكرة سراج القلب، فإذا ذهبت فلا إضاءة له.[461]

[459] Antara lain karya-karya al-Ghazâlî yang mengulas bidang teologi adalah *Iljâm al-'Awâm 'an 'Ilm al-Kalam*, *Faṣl al-Tafriqah*, dan *Qânûn al-Ta'wil*.
[460] Ibn 'Aṭâ'Allah, *al-Ḥikam al-'Aṭâ'iyah Sharḥ Ibn 'Abbâd al-Nafarî*, 88.
[461] Ibid.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

"Tafakur adalah lentera hati, jika lenyap hati pun gelap."

الفكرة فكرتان: فكرة تصديق وإيمان، وفكرة جهود وعيان: فاللأولى لأرباب الإعتبار، والثانية لأرباب الشهود والإستبصار.[462]

"Tafakur itu ada dua macam: tafakur yang timbul dari pembenaran atau iman dan tafakur yang timbul dari penyaksian atau penglihatan. Yang pertama milik mereka yang bisa mengambil pelajaran, sedangkan yang kedua milik mereka yang menyaksikan dan melihat dengan mata hati."

Pada hikmah ketiga di atas Ibn 'Aṭâ 'Allah membedakan dua macam tafakur. Dalam sharah Ibn 'Ajîbah tentang hikmah di atas menyatakan bahwa tafakur *ahl al-taṣdîq wa al-îmân* (orang yang percaya dan beriman) adalah perjalanan hati di dunia ini. Mereka bertafakur tentang alam ciptaan agar sampai pada Sang Pencipta. Sedangkan tafakur *ahl al-shuhûd wa al-'iyân* (orang yang menyaksikan) adalah perjalanan *rûh* di medan cahaya-cahaya (*al-anwâr*). Bagi mereka, alam ciptaan telah menjadi bukti-bukti dan kegaiban adalah penyaksian (*shahâdah*). Golongan kedua yang disebut *ahl al-shuhûd wa al-'iyân* ini naik dari ciptaan ke pencipta, dari bukti ke yang dibuktikan dari keterpisahan (*al-farq*) ke penyatuan (*al-jam'*).[463]Dalam penyatuan ini, seorang sufi mencapai hakikat tertinggi secara *dhawqî* langsung. Sehingga dikatakan bahwa *al-ma'rifah dhawqiyah* (pengetahuan sensasional) ini lebih tinggi dari *al-ma'rifah al-istidlâliyah al-'aqliyah* (pengetahuan pembuktian rasional). Pengetahuan *dhawq-*

[462] Ibid.
[463] Ibn 'Ajîbah, *Îqâẓ al-Himam*, vol. 2, 370.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

iyah tersebut sebenarnya telah ada sejak masa perjanjian manusia dengan Rabb-nya sejak masa "*alastu bi rabbikum*…"[464]

Martin Lings dalam *What is Sufism* menyatakan tentang pentingnya peran *dhikr* dan *fikr* dalam kehidupan spiritual. Peran vital keduanya diibaratkan dengan darah beserta urat-urat dalam jasad. Tanpa *fikr*, *dhikr* tidak akan berjalan sama sekali; sedangkan tanpa *dhikr*, *fikr* tidak memberikan manfaat apa-apa.[465] Tafakur memberikan makna lebih dalam amal ibadah yang dilaksanakan. Sebagaimana disabdakan oleh Rasul Saw.: "Tafakur sesaat lebih baik dari beribadah pada tujuh puluh tahun.[466]

Hubungan antara *al-ma'rifah* dan akal telah dibicarakan oleh sufi pendahulunya. Adalah Dhun al-Nûn al-Miṣrî yang melihat pentingnya peran akal dalam ibadah. Dalam tafsirnya pada surat al-Ṣâd ayat 30, dia menyatakan bahwa *al-fikrah* adalah kunci ibadah.[467] Paman al-Junayd, Abû Ḥârith al-Muḥâsibî, juga menyatakan hal yang hampir sama. Dalam *Risâlat al-Mustarshidîn* dia menyatakan:

---

[464] Abd al-Qâdir, *al-Falsafah al-Ṣûfiyah fi al-Islâm* (Beirût: Dâr al-Fikr al-'Arabi, t.t.), 297.

[465] Martin Lings, *What Is Sufism? Membedah Tasawuf*, terj. Ahmad (Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, cet. 2, 1991), 88.

[466] Hadis ini bukan berarti menafikan pentingnya Ibadah. Hadis ini mengingatkan bahwa perbuatan spiritual pada hakikatnya lebih baik dari perbuatan badaniyah, dan akibat yang ditimbulkan oleh amaliyah batin lebih sempurna dari amaliyah badan. Ibn Usman al-Hujwiri, *The Golden Soul, Menyelami Samudra Tasawuf dalam Menggapai Kebahagiaan Abadi* (Semarang: Pustaka Hikmah, t.t.), 124. Ibn 'Ajîbah juga mengutip kata-kata Isa AS "beruntunglah seseorang yang usapannya adalah zikir, diamnya adalah tafakur, dan pandangannya adalah *'ibrah*". Lihat Ibn 'Ajîbah, *Îqaẓ al-Himam*, 62.

[467] Dalam QS: al-Ṣâd: 30 Allah berfirman: (نعم العبد إنّه أوّاب). Dhun al-Nûn al-Miṣrî, *al-Tafsîr al-'Irfânî li al-Qur'ân al-Karîm*, Maḥmûd al-Hindî (ed.) (Cairo: Maktabah al-Hindî, cet. I, 2007), 170.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

واعلم أنّه ما تزيّن أحد بزينة كالعقل ولا لبس ثوبا أجمل من العلم لأنّه ما عرف الله إلّا بالعقل ولا أطيع بالعلم، واعلم أنّ أهل المعرفة بالله بنوا أصول الأحوال على شاهد العلم...[468]

"Ketahuilah, tidak ada perhiasan seseorang (yang lebih baik) seperti akal, dan tidak ada pakaian yang lebih indah dari ilmu karena Allah tidak akan dikenal kecuali dengan akal dan tidak kan ditaati kecuali dengan ilmu. Ketahuilah bahwa ahli makrifat membangun dasar-dasar aḥwâl atas bukti-bukti ilmu."

Dalam *al-Ri'âyah li Ḥuquq Allah,* karya al-Muḥâsibî, dijelaskan bahwa akal diibaratkan sebagai pengelihatan (*al-baṣar*) sedangkan ilmu bagaikan cahaya (*al-sirâj*). Barang siapa yang tidak memiliki mata maka dia tidak akan dapat mengambil manfaat dari cahaya. Dan barang siapa yang memiliki pengelihatan tapi tidak mempunyai cahaya maka dia tidak akan dapat melihat apa yang dibutuhkannya.[469] Pada kesempatan lain al-Muḥâsibî juga mengatakan:

... فأفضلهم أعقلهم، وأعقلهم أفهمهم عن الله، وأفهمهم عن الله أحسنهم قبولا عن الله، وأحسنهم قبولا عن الله أسرعهم إلى ما دعا الله عزّ وجلّ، أسرعهم إلى ما دعا الله عزّ وجلّ أزهدهم في الدنيا، وأزهدهم في الدنيا أرغبهم في الأخرة، أرغبهم في الأخرة. فبهذا تفاوتوا في العقول، فكلّ زاهد زهده على قدر معرفته، ومعرفته على قدر عقله، وعقله على قدر قوة إيمانه.[470]

...yang paling mulia dari mereka adalah yang paling berakal. Yang paling berakal adalah yang paling mengerti tentang

[468] Abû Abd Allah al-Ḥarith al-Muḥâsibî, *Risâlat al-Mustarshidîn*, Abd al-Fattâḥ Abû Ghaddah (ed.) (Cairo: Dâr al-Salâm, cet. 4, 1982), 97-99.
[469] Ibid., 99.
[470] Muḥammad Ibrâhîm, *al-Tasawwuf al-Sunni,* 241.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

> Allah. Yang paling mengerti tentang Allah adalah yang paling menerima Allah. Yang paling menerima Allah adalah yang paling cepat mendatangi panggilan Allah. Yang paling paling cepat mendatangi panggilan Allah adalah yang paling zuhud pada duniawi. Yang paling zuhud pada duniawi adalah yang paling menyenangi akhirat. Demikianlah, mereka berbeda tingkatan akal. Setiap orang yang zuhud maka dia akan berzuhud sesuai kadar makrifatnya. Dan makrifatnya sesuai kadar akalnya. Dan kadar akalnya sesuai kekuatan imannya.

Dalam ungkapannya tersebut dia menjelaskan tentang tingkatan-tingkatan manusia atas dasar kategori zuhud dan makrifat. Di situ al-Muḥâsibî menempatkan peran penting akal. Akal cukup mempengaruhi tingkatan makrifat seseorang. *Al-'Aql 'an Allah* menjadi rujukan *taṣhiḥ* dan petunjuk tentang kebenaran *sulûk* dalam menapaki *maqâmât* dan *aḥwâl*. Pernyataan al-Muḥasibî di atas secara tegas menunjukkan bahwa orang yang paling mulia adalah yang paling berakal. Dan akal yang dimaksudkan dalam ungkapan tersebut adalah '*aql an Allah*.

Penegasan tentang maksud akal di atas sangatlah penting untuk menghindari apa yang dimaksudkan dengan akal tersebut. Karena, sebagaimana yang dinyatakan oleh al-Ghazâlî, meskipun akal dianggap sebagai unsur yang mulia pada diri manusia karena kemampuannya mengetahui hakikat apapun namun akal terhijab oleh dirinya sendiri dalam bentuk khayal dan ilusi.[471] Akal tidak akan berperan sebagaimana mestinya tanpa cahaya Allah. Dinyatakan oleh al-Ghazâlî:

[471] Abû Ḥamid al-Ghazâlî, *Mishkât al-Anwâr*, Abû al-'Alâ al-'Afîfî (ed.) (Cairo: al-Dâr al-Qayyûmiyah, 1964), 44-45.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

فعند إشراق نور الحكمة يصير العقل مبصرا بالفعل بعد ان كان مبصرة بالقوّة، وأعظم الحكمة كلام الله ومن جملة كلام الله القرأن خاصة.[472]

> "Saat cahaya hikmah bersinar, akal melihat setelah sebelumnya hanya memiliki potensi melihat. Dan hikmah paling agung adalah firman Allah dan sebagian besar kalam Allah adalah Alquran."

Oleh al-Ghazâlî, Alquran diibaratkaan sebagaimana cahaya mata hari sedangkan *aql* diibaratkan sebagaimana cahaya mata.[473] Penyatuan kedua menjadikan akal berada pada posisi yang mulia sehingga al-Ghazâlî menyebutnya sebagai *mîzân Allah fî al-arḍi* (timbangan Allah di bumi).[474]

Sebagaimana dimaklumi bahwa al-Muḥâsibî adalah tokoh penting dalam dalam tasawuf sunni. Dia merupakan guru sekaligus paman dari Abû Qâsim al-Junayd.[475] Dia juga tokoh yang banyak paling mempengaruhi pemikiran dan doktrin tasawuf al-Ghazâlî.[476] Dalam doktrin tasawufnya, al-Ghazâlî juga mementingkan peran akal dan ilmu. Hal tersebut nampak dalam penempatan pembahasan ilmu pada awal karyanya, *Minhâj al-'Âbidîn*.[477] Hubungan pemikiran ketiga tokoh ini agaknya menjadi dasar kesamaan doktrin tasawuf mereka. Secara

---

[472]Al-Ghazâlî, *Mishkât*, 49.

[473] Ibid.

[474] Ibid., 57.

[475] Abû al-Qasim Abd al-Karim al-Qushayrî, *Risalah al-Qushayriyah, Sumber Kajian ilmu Tasawuf*, terj. Umar Faruq (Jakarta: Pustaka Amani, cet. II, 2007), 630-631.

[476] Abû 'Abd Allah al-Ḥârith ibn Asad al-Muḥâsibî, *Risalat al-Mustarshidîn li al-Ḥârith al-Muḥâsibî*, Abd al-Fattâh 'Abu Ghaddah (ed.) (Cairo: Dâr al-Salâm li al-Ṭibâ'ah wa al-Nashr wa al-Tawzî', cet. IV, 1982), 17-18.

[477] Dalam karya tersebut al-Ghazâlî menempatkan *'aqabah al-'ilm* pada pembahasan pertama yang ini menunjukkan pentingnya ilmu dalam proses *tazkitat al-nafs* dan makrifat. Abû Ḥamid al-Ghazâli, *Minhâj al-'Âbidîn* (Surabaya: Nur al-Hudâ, t.t.), 3-4.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

hirarkis dapat dikatakan bahwa Ibn 'Aṭâ'Allah banyak terpengaruh pemikiran al-Ghazâlî. Sedangkan al-Ghazâlî banyak terpengaruh oleh pemikiran al-Muḥâsibî.[478] Ketiganya dikenal sebagai tokoh tasawuf sunni pada era yang berbeda.

Tenggelam dalam *Ma'rifat Allah*

Sebelum menjawab pertanyaan di atas penting untuk diulang kembali bahwa Ibn 'Aṭâ'Allah membedaan antara *ma'rifat Allah* dan hakikat. Bahwa makrifat adalah sebuah proses yang sedang terjadi sedangkan hakikat adalah makna-makna yang terekam dalam proses tersebut. Tentang apa yang dialami saat *ma'rifat Allah*? Ibn 'Aṭâ'Allah dalam salah satu hikmahnya menjelaskan bahwa seorang *'ârif* seorang yang *al-fanâ*' dari wujudnya dan tenggelam dalam penyaksian-Nya.[479] Hikmah ini setidaknya menunjukkan pada dua karakter penting dalam *al-ma'rifat* yakni *pertama*, fananya diri atau tepatnya kesadaran diri karena kesadaran akan penyatuan dengan *al-Ḥaqq*. *Kedua*, terjadinya penyaksian (*shuhûd*) yang meluluhlantakkan kesadaran manusia sehingga melahirkan ketidakmampuan bahkan untuk memberikan isyarat tentang apa yang sedang dialaminya. Pertanyaan selanjutnya, apa yang dialami seorang mistikus saat mengalami makrifat pada Allah?

---

[478] Salah satu bentuk keserupaan al-Ghâzâli dengan al-Muḥâsibî adalah *al-Munqidh min al-Ḍalâl*. Lihat pengantar 'Abd al-Ḥalîm Mahmûd. 'Abd al-Hârith al-Muḥâsibî, *al-Ri'âyah li Ḥuqûq Allah*, 'Abd al-Ḥalîm Mahmûd (ed.) (Cairo: Dâr al-Ma'ârif, cet. 2, t.t.), 8.

[479] Hikmah yang artinya: "Bukanlah seorang *'ârif*, seseorang yang mengisyaratkan telah merasa Allah lebih dekat dari isyaratnya. Namun, orang *'ârif* adalah orang yang tidak mempunyai isyarat karena telah sirna dalam wujud-Nya dan lenyap dalam penyaksian terhadap-Nya." Ibn 'Aṭâ'Allah, *al-Ḥikam al-'Aṭâ'iyah Sharḥ Ibn 'Abbâd al-Nafarî*, 59.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Salah satu hikmah yang dapat menjelaskan persoalan di atas adalah hikmah tentang *al-baṣîrah* yang dikatakan sebagai konsep genuine Ibn 'Aṭâ 'Allah. Dalam hikmah "Sinar mata hati membuatmu menyaksikan kedekatan-Nya denganmu. Pengelihatan mata hati membuatmu menyaksikan ketiadaanmu karena keberadaan-Nya. Hakikat mata hati membuatmu menyaksikan keberadaan-Nya, bukan ketiadaanmu dan bukan pula keberadaanmu."

Hikmah yang mengulas tentang fungsi *al-baṣîrah* dalam mencapai makrifat ini memberikan gambaran tentang kelompok manusia mencapai makrifat. *Shu'â' al-baṣîrah*[480] adalah gambaran menunjukkan golongan manusia yang dekat dengan cahaya kebenaran. *'Ayn al-baṣîrah* adalah gambaran tingkatan *fanâ*' yakni saat seorang *sâlik* tidak menyadari keberadaannya. Yang terakhir adalah *haqq al-baṣîrah* saat *sâlik* tidak lagi menyadari keberadaan (*wujûd*) nya dan ketiadaan (*'adam*)-nya karena *Wujûd*-Nya.

Istilah *shu'â' al-baṣîrah*, *'ayn al-baṣîrah*, dan *haqq al-baṣîrah* ini oleh Ibn 'Ajîbah disepadankan dengan istilah *al-fanâ' fi al-a'mâl* (sirna dalam perbuatan), *al-fanâ' fi al-Dzât* (sirna dalam esensi), dan *al-fanâ' fî al-fanâ'* (sirna dalam kesirnaan).[481] Hierarki terakhir ini oleh Sa'îd Ramaḍân al-Bûṭî, disebut juga dengan kondisi *al-baqâ*.

Ḥaqq al-baṣîrah adalah sebuah kondisi di mana seorang *sâlik* yang menyaksikan *aḥâdiyat*-Nya tidak lagi menyaksikan *wujûd* dan

[480] Ibn 'Aṭâ'Allah dianggap sebagai orang yang pertama menggunakan istilah *shu'a al-baṣîrah*, *'ayn al-baṣîrah*, dan *ḥaqq al-baṣîrah*. Para sufi lain cenderung menggunakan istilah *'ilm al-yaqîn*, *'ayn al-yaqîn*, dan *ḥaqq al-yaqîn*. Menurut Ibn 'Ajîbah, jikalau dicarikan persamaannya dapat dikatakan teori Ibn 'Aṭâ'Allah dapat dikatakan sebagai *nûr'ilm al-yaqîn*, *nûr 'ayn al-yaqîn*, dan *nûr ḥaqq al-yaqîn*. Ibn 'Ajîbah, *Îqâḍ al-Himam*, 68.

[481] Ibn 'Ajîbah, *Îqâḍ al-Himam*, 69.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

ketiadaannya. *Ârif* yang tersadar dari *ghaibûbah*-nya kembali menyadari dirinya dan alam sekitarnya terfokus pada wujûd Allah. *Wujûd* makhluk termasuk dirinya, dalam *baṣîrah*-nya bagaikan bayang-bayang (*al-ẓill*) yang mengikuti kehendak dan perintah Allah.[482] Bayangan itu yang tidak dapat disebut memiliki *wujûd* nyata, dan karenanya tidak dapat dikatakan *wujûd* maupun tiada (*'adam*).

Tenggelamnya mereka dalam penyaksian pada *al-dhât al-ilâhiyah* tidak meniadakan mereka pada alam. Akan tetapi, alam (termasuk diri mereka) tidak memiliki nilai atau pengaruh apapun bagi mereka. Seluruh perasaan, keinginan, dan perilakunya bersifat *rabbânî* (ketuhanan). Mereka menggunakan aspek duniawi agar bisa sampai pada rida Tuhan. Segala yang dipandang dengan mata dan dipahami dengan akal berasal dari Allah dan akan kembali kepada-Nya. Di jalan-Nya dia hidup, dan keinginannya adalah menuju kepada-Nya.[483] Kesadaran yang berdasarkan atas *shuhûd Allah* menyebabkan *'ârif* menyadari bahwa penciptaan dan perintah adalah milik Allah. Mereka merasa tidak mampu melakukan apapun tanpa Allah.

Mengenai kondisi makrifat ini Ibn 'Aṭâ 'Allah memberikan klasifikasi ahli makrifat. *pertama*, ahli makrifat yang disebutnya dengan orang-orang istimewa. Yakni seorang yang mendapatkan tajalli Allah yang dalam bahasa Ibn 'Aṭâ ' Allah dibahasakan dengan meminum minuman cinta sehingga dia mabuk (cinta kepada Allah) dan mengalami *al-fanâ'* serta tidak menyadari keberadaan dirinya. *Kedua*, ahli makrifat yang disebutnya dengan super istimewa yakni meminum dan

---

[482] Sebagaimana dalam firman-Nya dalam surat al-A'râf: 54:

ألا له الخلق والأمر

[483] Muḥammad Sa'îd Ramaḍân al-Bûṭî, *al-Ḥikam al-'Aṭâ'iyah, Sharḥ wa Taḥlîl* (Beirût: Dâr al-Fikr, vol. 2), 92-93.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

dengannya dia bertambah sadar dari kemabukannya sehingga semakin sadar. Klasifikasi ini dapat dibaca dalam hikmah yang berbunyi:

> **... وصاحب حقيقة غاب عن الخلق بشهود الملك الحقّ وفني عن الأسباب بشهود مسبّب الأسباب فهو عبد مواجه بالحقيقة ظاهر عليه سناها سالك للطّريقة قد استولى على مداها غير أنّه غريق الأنوار مطموس الأثار قد غلب سكره على صحوه وجمعه على فرقه وفناؤه على بقائه وغيبته على حضوره. وأكمل منه عبد شرب فازداد صحوا وغاب فازداد حضورا فلا جمعه يحجبه عن فرقه ولا فرقه يحجبه عن جمعه ولا فناؤه يصدّه عن بقائه ولا بقاؤه يصدّه عن فنائه يعطي كلّ ذي قسط قسطه ويوفي كلّ ذي حقّ حقّه...**[484]
>
> "Ahli hakikat yang langsung melupakan makhluk karena langsung melihat kepada Allah. Ia juga lupa sebab-musabab karena teringat kepada yang menentukan sebab. Dia adalah hamba yang menghadapi hakikat. Pada dirinya tampak nyata terang cahayanya. Ia sedang berjalan pada jalannya dan telah sampai pada puncaknya. Hanya saja, dia tenggelam di alam cahaya sehingga tidak terlihat bekas-bekas kemakhlukannya. Kemabukannya mengalahkan kesadarannya. Penyatuannya mengalahkan keterpisahannya. *Fanâ'*-nya mengalahkan *baqâ'*-nya. Ketakhadirannya mengalahkan kehadirannya. Yang lebih sempurna darinya adalah seorang hamba yang meminum (mendapatkan anugerah *tajallî*) dan bertambah sadar sehingga penyatuannya tidak menghijab keterpisahannya dan keterpisahannya tidak menghalangi penyatuannya. Fananya tidak menghalangi baqanya dan baqanya tidak menghalangi fananya..."

[484] Ibn 'Ajîbah, *Îqâẓ al-Himam*, 387-389.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Singkatnya, melalui hikmah yang cukup panjang di atas Ibn 'Aṭâ 'Allah tampak ingin menjelaskan perspektifnya pada apa yang disebut oleh kaum sufi sebagai *al-fanâ'* dan *al-baqâ'*. Atau, dapat pula disimpulkan bahwa hikmah di atas adalah penjelasan tentang ahli makrifat atau ahli hakikat dalam pandangannya.

Jika ditilik lebih lanjut beberapa hikmah yang menjelaskan tentang *ma'rifat Allah* dalam versi Ibn 'Aṭâ 'Allah di atas maka akan ditemukan beberapa kemiripan dengan doktrin dengan doktrin *ma'rifat Allah* Abû al-Qâsim al-Junayd. Kemiripan kedua doktrin dari tokoh-tokoh tasawuf suni beda generasi tersebut setidaknya didapatkan dalam tiga hikmah hal.

Pertama, adalah hikmah yang artinya: "bukanlah seorang ahli makrifat (pada Allah)..." Kondisi yang dijelaskan dalam hikmah Ibn 'Aṭâ 'Allah ini memiliki beberapa kemiripan dengan kondisi mistis seorang ahli makrifat yang berada pada fase *al-ḥirah* (kebingungan) sebagai sebuah fase dari tangga-tangga spiritual yang dijelaskan oleh al-Junayd dalam *Risâlah*-nya.[485]

Sebagaimana dijelaskan dalam karya tersebut bahwa al-Junayd menjelaskan fase-fase menuju *al-fanâ' fî al-tawḥîd*. Proses peningkatan spiritual secara berurutan fase tersebut dimulai dari fase *al-tawfîq*. Seorang mendapat *tawfîq* untuk mencapai tauhid. Dengan tauhid tersebut dia kemudian mendapatkan *taṣdîq* (pembenaran). Dari *taṣdîq* dia selanjutnya mendapatkan *taḥqîq* yakni realisasi dari

[485] Ketidakmampuan ini sering digambarkan berbeda oleh kaum sufi. Kadang ketidakmampuan tersebut disebut *al-ḥîrah* (kebingungan atau keheranan) sebagai salah satu fase akhir dalam makrifat sebagaimana dalam tangga-tangga kemakrifatan al-Junayd. Abû al-Qâsim al-Junaydî, *Risâlah fi al-Tawḥîd*, ditaḥqîq oleh Ḥasan 'Abd al-Qâdir (Kairo: Bar'ay Wijday, 1988), 58.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

kesadaran akan makrifat. Dari *taḥqîq* ini kemudian dia mencapai makrifat pada Allah. Dari makrifat pada Allah lahirlah *istijâbah* (pengabulan ilahi). Dari *istijâbah* lahir *taraqqî* dan darinya lahir *al-ittiṣâl* (penyatuan). Dari *al-ittiṣâl* lahirlah *al-bayân* (kejelasan). Dari *al-bayân* lahirlah *al-ḥirâḥ* (kebingungan atau keheranan). Dengan *al-ḥirah* lenyaplah *al-bayân* dan dengan lenyapnya *al-bayân* maka lenyap pula penyifatan. Selenjutnya hadir *hakikat al-wujûd* (*haqîqat al-wujûd*) dan kemudian terjadilah hakikat penyaksian (*ḥaqîqat al-shuhûd*). Dalam *ḥaqîqat al-shuhûd* ini lenyaplah wujud diri dan di situ lah muncul "kemurnian wujud". Selanjutnya, terjadilah kehadiran semesta (*ḥaḍar bi kulliyatih*). Di sini kemudian muncul apa yang disebut dengan ada dan tiada (*mawjûd wa mafqûd*) serta tiada dan ada (*mafqûd mawjûd*).[486]

Fase *al-ḥirah* ini menunjukkan sebuah momen yang membingungkan karena saat dia menemukan dan mengetahui bahwa Dia Maha Gaib. Namun kondisi ini berubah karena setiap saat terbuka baginya pengetahuan baru sehingga sampai pada fase *ḥaqîqat al-shuhûd* pun seorang mistikus tidak dapat mengisyaratkan apa yang dialaminya. Sebenarnya al-Junayd bukan satu-satunya yang menggunakan *istilah al-ḥirah*. Sufi lain yang juga menggunakan istilah tersebut antara lain al-Shiblî.

Al-Junayd yang dikategorikan sufi yang cenderung pada ketenangan (*al-ṣaḥw*) pun telah menegaskan tentang hal tersebut. Dalam karyanya yang berjudul *al-Sirr fî Anfâs al-Ṣûfiyah* dia menyatakan bahwa karakter berekspresi saat mengalami pengalaman mistik dimiliki oleh seorang pencinta (*al-muḥibbûn*) sedangkan seorang ahli

[486] Ibid., 58.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

makrifat cenderung diam (*sakat*). Bahkan secara ekstrem dia menyatakan jika seorang pencinta diam maka dia akan binasa (*halak*) sedangkan seorang *'ârif* jika tidak diam maka dia akan binasa.[487]

Makna *halak* (binasa) bagi seorang pencinta yang diam mungkin tidak dipahami secara *leterlejk* sebagai kehancuran fisik. Akan tetapi dalam bentuk ketidakmampuan menahan rasa (*wajd*) yang melimpah yang dalam bahasa hikmah Ibn 'Aṭâ 'Allah (*fayḍân wajd*). Sedangkan makna *halak* bagi seorang *'ârif* dapat berarti kerusakan atau penurunan spiritual atau keresahan sosial dikarekan tidak diamnya seorang *'ârif*. Dalam aspek penurunan spiritual, disimpulkan dari kisah pada Rasul SAW di atas, dapat menyebabkan mahjubnya seorang mistikus. Sedangkan dalam aspek sosial dapat menyebabkan keresahan aspek sosial-keagamaan karena tidak dapat dipahaminya makrifat tersebut oleh selain para ahli basirah. Hal ini tidak terlepas dari konsep seorang *'ârif* dalam pandangan al-Junayd. Ahli makrifat adalah seorang yang masuk dalam kondisi *al-ṣaḥw al-thânî* (kesadaran kedua); bukan seorang yang *al-fanâ'* yang segala perilaku abnormalnya dapat ditolelir karena sebab ketidaksadarannya (*rufi' al-qalam*).

Kedua, bentuk lain yang menunjukkan kemiripan doktrin Ibn 'Aṭâ 'Allah dengan al-Junayd adalah hikmah tentang *ḥaqq al-baṣîrah*. Kutipan hikmah tersebut "...hakikat mata hati membuatmu menyaksikan keberadaan-Nya, bukan ketiadaanmu dan bukan pula keberadaanmu." Dalam redaksi Arabnya, "... *lâ mawjûd wa la 'adam*." Petikan hikmah ini doktrin al-Junayd yang menjelaskan kondisi dari fase akhir seorang mistikus yang merasa *mawjûd mafqûd* (ada dan

[487] Abû al-Qâsim al-Junayd al-Baghdâdî, *al-Sirr fî Anfâs al-Ṣûfiyah*, di-taḥqîq dan ta'lîq oleh 'Abd al-Bârî Muḥammad Dâwd (Kairo: Dâr Jâmi' al-Kalam, t.th.), 162.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

tiada) dan *mafqûd mawjûd* (tiada dan ada). Dalam dua doktrin tersebut menjelaskan kondisi seorang mistikus yang merasa ada sekaligus tidak ada serta merasa tidak ada sekaligus ada. Pada dua doktrin itu pula dijelaskan kondisi tersebut terjadi pada kondisi akhir (puncak) pengalaman mistik seorang ahli makrifat.

Bentuk penyaksian dalam doktrin dua tokoh sufi di atas sebenarnya telah disampaikan oleh Abu Ḥasan al-Shâdhilî, guru pertama tarekat al-Shâdhilîyah.

Hal ini yang disebut oleh Al-Shâdhilî yang menyatakan:

" ... وأشبه شيء بوجود الكائنات، إذا نظرت إليها بعين البصيرة وجود الظلال. والظلال لا وجود له باعتبار جميع مراتب الوجود ولا معدوم باعتبار جميع مراتب العدم. وإذا أثبت ظلّية الأثار لم تنسخ أحادية المؤثّر..."

> "seperti pada alam ini, jika anda melihatnya dengan mata hati anda maka akan tampak seperti wujud bayangan. Bayangan tidak memiliki wujud dalam seluruh tingkatan wujud sebagaimana tidak ada dalam seluruh tingkatan ketiadaaan. Jika anda menyatakan jejak (itu ada) hal tersebut tidak menafikan *ahadiyat* yang memiliki jejak tersebut."

Pada pernyataan al-Shâdhilî di atas penyebutan dengan istilah *ayn al-baṣîrah* (mata hati) menurut hemat penullis bukan dimaksudkan sebagai sebuah konsep *'ayn al-baṣîrah* sebagaimana yang dituangkan Ibn 'Aṭâ 'Allah dalam hikmahnya. Karenanya keduanya tidak dapat dipertentangkan. Hal tersebut tampak dalam implikasi dari *ayn al-baṣîrah* yang sama dengan konsep *ḥaqq al-baṣîrah*.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Dalam pandangan *ḥaqq al-baṣîrah* alam semesta tampak bagaikan bayangan (*al-ẓill*).[488] Bayangan itu yang tidak dapat disebut memiliki *wujûd* nyata, dan karenanya tidak dapat dikatakan *wujûd* maupun tiada (*'adam*).[489] Lebih lanjut, al-Shadhilî dalam pendapatnya tentang siapakah sufi sejati. Dia menyatakan:

الصوفي من يرى الخلق لا موجودين ولا معدومين... وقال: إنا لا نرى أحدا من الخلق، هل في الوجود أحد سوى الملك الحقّ؟ وإن كان لا بدّ فكا الهباء في الهواء، إن فتشته لم تجد شيئا.

> "Sufi adalah seseorang yang melihat ciptaan tidak ada... dan dia berkata: sesungguhnya kita tidak melihat seorang pun makhluk. Apakah ada wujud selain Yang Maha Benar? Seandainya ada maka ia seperti udara dalam angkasa, jika engkau periksa maka tidak akan menemukannya."[490]

Dari sini tampak semacam estafet doktrin tasawuf. Dimulai dari doktrin al-Junayd dan selanjutnya al-Shadhilî dan periode setelahnya adalah Ibn 'Aṭâ 'Allah. Tidak dipungkiri doktrin ketiga tokoh tersebut memiliki kemiripan meskipun belum dapat dipastikan antara sufi pendahulu memberikan pengaruh secara langsung pada sufi

---

[488] Istilah wujud bayangan (*wujûd ẓilli/shadow perception*) ini juga digunakan oleh Sir Hindi yang dikenal sebagai *al-Mujaddid al-Qarn al-'Ishrîn* (Pembaharu Abad ke-20) dalam menjelaskan doktrin *waḥdat al-shuhûd*nya. Muhammad Abdul Haq Ansari, *Sufism and Shari'ah: A Studi of Shaykh Ahmad Sirhindi's Effort to Reform Sufism* (United Kingdom: The Islamic Law Foundation, 1997), 112.

[489] Ibn 'Aṭâ 'Allah, *Laṭâ'if al-Minan*, 161.

[490] Dinilai, ungkapan al-Shâdhilî tersebut dibandingkan dengan pernyataan Ibn 'Arabî: "Jika engkau menghendaki katakanlah dia makhluk atau dia *al-Haqq*, atau katakan dia makhluk yang *al-Ḥaqq*,... atau jika engkau inginkan katakan (engkau) bingung tentang hal tersebut. Manṣûr, *al-'Aqâ'id al-Dîniyah fi Miṣr al-Mamlûkiyah*, 109.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

setelahnya. Hanya testimoni Ibn 'Aṭâ 'Allah yang menyatakan bahwa dia hanya melestarikan ajaran dari dua gurunya, yakni al-Shâdhilî dan al-Mursî sebagaimana bentuk konkret dari upaya tersebut adalah lahirnya karya yang berjudul *Laṭâ'if al-Minan* sebagai *manâqib* untuk mengenang dan meneladani dua tokoh tersebut sekaligus otobiografi *Ṣâḥib al-Ḥikam* sendiri.

Sedangkan hubungan langsung dengan al-Junayd tidak disebutkan secara pasti oleh al-Shâdhilî, al-Mursî, maupun Ibn 'Aṭâ 'Allah. Dalam beberapa pernyataan, justru al-Ghazâlî dan al-Makkî yang disebut sebagai dua sosok yang menempati tempat istimewa dalam pandangan para guru tarekat al-Shadhiliyah tersebut. Dalam sebuah pernyataan, al-Shâdhilî memerintahkan para pengikutnya untuk bertawasul kepada al-Ghazâlî. *Iḥyâ' 'Ulûm al-Dîn* memberikan manfaat ilmu dan *Qût al-Qulûb* karya al-Makkî memberikan cahaya.

Ketiga, kemiripan pada doktrin super istimewa mirip Ibn 'Aṭâ 'Allah dengan konsep *al-ṣaḥw al-thânî* al-Junayd. Keadaan *al-ṣaḥw al-thânî* atau *ṣaḥw al-jam'* ini adalah kondisi yang istimewa dan jarang terjadi. Pada umumnya sufi yang mengalami *sukr* akan kembali pada kesadaran pertama dan jarang yang berlanjut pada kesadaran kedua (*ṣaḥw al-jam'/ ṣaḥw al-thâni*). Dalam *ṣaḥw al-jam'* ni seorang sufi merasakan penyatuan dengan Allah (*al-ittiḥâd ma'a Allah*). Pada kondisi ini seorang salik merasakan penyatuan dan tetap dapat membedakan antara *al-Khâliq* dan *makhlûq*. Pada kondisi *ṣaḥw al-jam'* ini seorang salik (sufi) mengalami apa yang disebut dengan *waḥdat al-shuhûd* (kesatuan penyaksian).[491]

[491] Nicholson, *Fî al-Tasawwuf al-Islâmî*, 123.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Dalam estafet tangga spiritual al-Junayd kondisi kehadiran semesta (*ḥaḍar bi kulliyatih*) yang kemudian melahirkan kondisi (*maujûdan wa mafqûdan*) serta tiada dan ada (*mafqûd mawjûd*) dapat dipahami sebagai sebuah kesadaran meski dengan cita-rasa yang berbeda dengan kesadaran sebelum *al-fanâ'*. Ini cukup menggambarkan kondisi golongan super istimewa sebagaimana yang tertera dalam hikmah Ibn 'Aṭâ 'Allah tersebut.

Dalam diskursus tasawuf sebenarnya masalah melihat Allah bukan merupakan hal baru. Kondisi saat *ru'yat Allah* (melihat Allah) atau *mushâhadah* pun digambarkan secara beragam oleh kaum sufi. Secara umum mereka sepakat bahwa dalam penyaksian atau pengelihatan tersebut media hati yang berperan. Sahabat Umar b. Khaṭṭâb mengalami hal tersebut. Dia menyatakan: "*ra'iyt qalbî Rabbî* (hatiku melihat *Rabb*ku)". Begitu pula sahabat Ali b. Abi Ṭâlib berkata "*la a'bud Rabb lam arâh* (aku tidak menyembah Rabb yang tidak aku lihat)." *ru'yat Allah* tersebut adalah penyaksian sifat sebagaimana yang ditegaskan oleh al-Jîlânî.[492]

---

[492] Menurut 'Abd al-Qâdir al-Jîlânî, *Ru'yat Allah* (Melihat Allah) dua macam: *pertama*, melihat keindahan (*ru'yah jamaliyah*) di akhirat secara langsung tanpa media hati (*mir'ât al-qalb*). *Kedua*, menyaksian sifat-sifat-Nya di dunia melalui dengan media hati (*fu'âd*) melalui pantulan cahaya-cahaya keindahan. Al-Jîlânî menguatkan pandangannya tersebut dengan dasar fiman Allah SWT dalam firman-Nya pada Q.S. al-Najm [53]; 11, yang artinya: "Hati tidak berbohong atas apa yang dilihat" dan hadis Nabi SAW yang berbunyi: المؤمن مرأة المؤمن . Tentang hadis ini al-Jilânî menafsirkan bahwa kata "*al-mu'min*" yang pertama adalah *qalb al-mu'min* (hati seorang mukmin) sedangkan kata "*al-mu'min*" yang kedua adalah "Allah SWT", sebagaimana firman-Nya: السلام المؤمن المهيمن . Abd al-Qâdir al-Jîlânî, *Sirr al-Asrâr wa Maẓhar al-Anwâr fî mâ Yaḥtâjuh al-Abrâr* ditaḥqîq oleh Khâlid Muḥammad 'Adnân dan Muḥammad Ghassân Naṣûḥ (Damaskus: Dâr al-Sanâbil, cet. 3, 1994), 86.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

BAB 14
MA'RIFAT ALLAH DAN AJARAN PASRAH IBN 'AṬÂ 'ALLAH

> *"Istirahatkan dirimu dari kesibukan mengurusi duniamu.*
> *Urusan yang telah diatur Allah tak perlu kau sibuk ikut campur"*
> *(al-Kalwati)*

Menurut al-Taftâzânî *ma'rifat Allah* Ibn 'Aṭâ 'Allah adalah *isqât al-tadbîr*. Doktrin ini disebutnya sebagai pemikiran orisinal *Ṣâḥib al-Ḥikam*. Untuk menjelaskan secara khusus doktrin tersebut, dia mengarang sebuah karya yang berjudul *al-Tanwîr fî Isqâṭ al-Tadbîr*. Inti dari doktrin tersebut adalah kepasrahan total kepada pengaturan Allah tanpa menafikan adanya ikhtiyar manusia. Kepasrahan ini berbeda dengan doktrin teologi Jabarîyah (fatalisme) dan Qadarîyah (antropomorfisme). Dapat dikatakan bahwa doktrin *isqât al-tadbir* berada di antara kedua mazhab teologi tersebut.

Doktrin *isqât al-tadbîr* ini disebut oleh al-Taftâzânî sebagai sebagai makrifat Ibn 'Aṭâ 'Allah. Dia membuat sub bab tersendiri yang

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

berjudul *ma'rifat isqât al-tadbîr*.[493] Namun sayang al-Taftâzânî tidak mengurai lebih panjang apa yang dimaksudnya dengan *ma'rifat isqât al-tadbîr*. Dia lebih banyak berbicara tentang makrifat *shuhûd al-aḥadîyah* atau yang disebutnya dengan *waḥdat al-shuhûd*. Sebagai fokus dalam kajian sekaligus kesimpulannya pada makrifat Ibn 'Aṭâ 'Allah.

Secara *leterlejk* Ibn 'Aṭâ 'Allah menggambarkan doktrin *isqât al-tadbîr* dalam redaksi karya-karyanya. Misalnya dalam penggunakan kata kerja *'a-ra-fa* yang dalam *verba-noun* (*ism maṣdar*)-nya menjadi *ma'rifah*, dia berulang kali menggunakan kalimat *muta'arrif* yang artinya mengenalkan. *Ism fâ'il* ini merujuk pada Allah. Dia juga menggunakan kata kerja *'a-r-f* yang berarti mengenalkan. *Subject-noun* dari kata kerja tersebut adalah Allah. Di sini Ibn 'Aṭâ 'Allah menegaskan bahwa manusia pada hakikatnya tidak mampu mencapai makrifat. Allah yang menjadikan manusia yang dipilihnya mencapai makrifat.

Begitu juga dalam penggunaan kata kerja *qâ-ma* yang *subject-noun* dan *object-noun* dari kata tersebut adalah *maqâm*. Dalam diskursus tasawuf, *maqâm* adalah tangga-tangga spiritual yang ditempuh kaum. Sebagian menganggapnya sebagai proses sekaligus pencapaian spiritual. Akan tetapi, kata kerja *qâ-m* ini sangat jarang digunakan atau bahkan tidak digunakan sama sekali oleh Ibn 'Aṭâ 'Allah dalam karyanya *Al-Ḥikam*. Dia menggunakan kata kerja *'a-qâ-m* dengan penambahan huruf hamzah (ا)pada awal kata kerja, dan berbagai derivasi dari kata kerja tersebut seperti *iqâmah* (*verba-noun*),

[493] Abû al-Wafâ al-Ghanîmî al-Taftâzanî, *Ibn al-'Aṭâ' Allah al-Sakandarî wa Tasawufuh* (Kairo: Maktabah al-Anglo al-Miṣrîyah, Cet. Ke-3, 1969), 284.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

muqîm (*subject-noun*). Ibn 'Aṭâ 'Allah juga menegaskan bahwa *maqâm-maqâm* spiritual yang dicapai seorang sufi juga bukan merupakan hasil dari upaya yang dilakukan oleh seorang *sâlik* atau sufi. Pencapaian spiritual tersebut pada hakikatnya adalah anugerah yang diberikan oleh Allah yang Maha Pengasih kepada hamba yang dipilih-Nya.

Doktrin *isqaṭ al-tadbîr* juga tampak dalam hikmah-hikmahnya yang mengarahkan jalan kehidupan manusia secara proporsional. Bukan meninggalkan dunia sama sekali atau meninggalkan usaha sama sekali. Sebagaimana dituturkan dalam hikmah yang artinya: "Istirahatkan dirimu dari kesibukan mengurusi duniamu. Urusan yang telah diatur Allah tak perlu kau sibuk ikut campur."[494] Sedangkan dalam *munâjat* dia bertutur: "Tuhanku, puaskanlah aku dengan aturan-Mu daripada aturanku sendiri dan dengan pilihan-Mu dari pada pilihanku sendiri. Dudukkanlah aku di tempat-tempat kebutuhanku yang sesungguhnya."

Kata "istirahat" dalam hikmah di atas menunjukkan anjuran agar manusia tidak terlalu disibukkan dan diletihkan dengan urusan duniawi. Kecuali, jika perencanaan atau pengaturan tersebut ditujukan untuk kebutuhan primer. Terlalu mengatur sesuatu yang sebenarnya telah diatur juga merupakan perilaku negatif yang menciderai prinsip-prinsip *Rubûbîyah* Allah.[495]Sedangkan dalam munajat di atas menunjukkan sikap pasrah dan meminta diberikan kepasrahan atas pengaturan dan pilihan-Nya.

[494] al-Khalwati, *al-Hikam: Kitab Tasawuf*, 8.
[495] Ibid., 8-9.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Ditilik lebih lanjut, doktrin *isqaṭ al-tadbîr* memiliki keterkaitan dengan konsep yang disebut dengan *al-fanâ' 'an irâdat al-sawiy* (peniadaan diri dari selain Allah). *Al-Fanâ' 'an irâdat al-sawiy* merupakan implikasi dari *al-fanâ' 'an shuhûd al-sawiy*, sebagaimana yang telah dijelaskan pada pembahasan sebelumnya tentang *al-fanâ'* dan *al-ma'rifah*. Dalam *al-fanâ' 'an irâdat al-sawiy* seorang hamba tidak lagi memiliki keinginan diri. Keinginannya hanyalah bersesuaian dengan kehendak Allah. Kesatuan keinginan atau kehendak antara dia dan Tuhannya, yang hal tersebut terwujud dengan sharî'ah. Jadi keinginannya adalah bersesuaian dengan sharî'ah.

Makrifat *isqât al-tadbîr* itu sendiri dipandang sebagai sesuatu yang bersifat fitrah mengingat kembali akan perjanjian purba manusia dengan Tuhannya sejak zaman asali (*'âlam al-dhurri*).[496] Sebagaimana dituturkan Ibn 'Aṭâ 'Allah:

إعلم أنّ الحقّ سبحانه وتعالى تولّاك بتدبيره على جميع أطوارك وقام لك في كلّ ذلك بوجود إبرازك، فقام لك بحسن التدبير يوم المقادير يوم "ألست بربّكم قالوا بلى". ومن حسن تدبيره لك حينئذ أن عرفك به فعرفته، وتجلّى لك فشهدته، واستنطقك والهمك الإقرار بربوبيته فوجدته.[497]

Ketahuilah, bahwa Yang Maha Benar telah memeliharamu degan pengaturan-Nya dalam segala perkembanganmu, Dia melaksanakan itu semua dengan munculnya keberadaanmu. Dia mengaturmu dengan baik pada hari ditetapkan, hari *Alast bi Rabbikum, qâlû*

[496] Sebagaimana firman-Nya:
وإذ أخذ ربّك من بني أدم من ظهورهم ذرّيتهم وأشهدهم على أنفسهم قال ألست بربكم قالوا بلى شهدنا...

[497] 'Abd al-Qâdir Maḥmûd, *al-Falsafah al-Ṣûfîyah fî al-Islâm: Maṣâdiruhâ wa Naẓâriyatuhâ wa Makânuhâ min al-Dîn wa al-Ḥayât* (Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, t.th.), 297.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

balâ". Dari kebaikan *tadbîr*-nya adalah saat Dia mengenalkan diri-Nya dan kamu mengenal-Nya, saat dia bermanifestasi dan kamu menyaksikannya, Dia menyuruhmu berbicara dan mengilhamimu dengan *rubûbîyah*-Nya dan kamu menemukan-Nya.

Mengenai hal ini juga dituturkan dalam hikmahnya:

أشهدك من قبل أن يستشهدك، فنطقت بإلهيته الظواهر وتحقّقت بأحديته القلوب والسرائر.[498]

"Allah membuatmu menyaksikan-Nya sebelum memintamu menyaksikan-Nya. Maka dari itu, seluruh anggota tubuh pun mengakui ketuhanan-Nya dan hati serta relung batin menyadari keesaan-Nya."

Beberapa tokoh sufi menyatakan bahwa tujuan para sufi adalah kembali pada pengalaman *Alast bi Rabbikum*..."[499] Yang mana pada masa itu manusia dekat dan bersama Allah. Jauh sebelum manusia terhijab oleh ilusinya sendiri karena lebih mengutamakan makhluk dari pada Tuhannya. Saat manusia telah mencapai derajat *al-fanâ'* di atas, mereka merasakan sebagian pengalaman "*Alastu*..." tersebut.

Hal ini menunjukkan bahwa doktrin *isqât al-tadbîr* memiliki akar dari makrifat (psiko-metafisika) dalam kedua *al-fanâ'*. Dalam pengalaman *al-fanâ'* di atas, kepasrahan bersifat total. Seluruh makhluk tampak tidak berkehendak dan berbuat sendiri. Akan tetapi semua digerakkan oleh Allah. Hal ini sedikit berbeda dengan doktrin isqât al-tadbîr sebagaimana yang tertuang dalam karyanya, *al-Tanwîr fî Isqâṭ Tadbîr*, yang memberikan porsi pada manusia dalam ikhtiyar.

---

[498] al-Rundî, *al-Ḥikam al-'Aṭâ'iyah*, 87.
[499] al-Taftâzânî, *Ibn 'Aṭâ' Allah wa Taṣawwufuh*, 284.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Filosofi doktrin *isqâṭ al-tadbîr* Ibn 'Aṭâ 'Allah dalam karya tersebut didasarkan pada amal dan tawakal sekaligus. Keseimbangan antara *al-mutajarrid* (meninggalkan duniawi) dan *al-mutasabbib* (bersama duniawi).[500] *Isqât al-tadbîr* berasaskan sebab-musabab (*asbâb*) dan *tajarrud*. Dalam terminologi tasawuf disebut juga sebagai asas *al-takassub* (berusaha) dan *al-tafwîḍ* (berserah diri). Doktrin Ibn 'Aṭâ 'Allah ini memiliki kemiripan dengan al-Ghazâli. Mungkin dikata-kan bahwa apa yang dilakukan oleh Ibn 'Aṭâ 'Allah adalah penjabaran dari mazhab al-Ghazâlî tentang *al-tadbîr*, *al-tafwîḍ* atau *tajarrud* dan *al-tasabbub*.[501] Seorang sufi dibenarkan memiliki kekayaan, kehormatan dan kedudukan yang tinggi diantara makhluk yang lain. Sebagaimana diucapkan Ibn 'Aṭâ 'Allah:

إعلم أنّ الأشياء إنّما تذمّ وتمدح بما تؤدي إليه، فالتدبير المذموم ما شغلك عن الله، وعطلك عن القيام بخذمة الله، وصدّك معاملة الله. والتدبير المحمود هو ما ليس كذلك ممّا يؤدّيك إلى القرب من الله ويوصّلك إلى مرضاة الله. وكذلك الدنيا ليست تذمّ بلسان الإطلاق ولا تمدح كذلك. وإنّما المذموم منها ما شغلك عن مولاك ومنعك الإستعداد لأخراك.[502]

"Ketahuilah, bahwa segala sesuatu dicela dan dipuji karena (sebab) yang menyebabkannya kepadanya. *Al-Tadbîr* (mengatur) yang tercela kepadanya adalah yang menyibukkan anda sehingga anda lalai kepada Allah dan tidak khidmat kepada Allah...." Kutipan Ibn 'Aṭâ 'Allah ini menunjukkan bahwa dia tidak memandang hina aspek dunia. Aspek duniawi yang dicela adalah yang membuat lalai dari Sang Pencipta. Spirit dari *isqâṭ tadbîr* adalah

[500] Ibn 'Aṭâ' Allah, *al-Tanwîr fi Isqâṭ al-Tadbîr*, 198.
[501] Abd al-Qâdir, *al-Falsafah al-Sûfîyah*, 295.
[502] 'Abd al-Qâdir, *al-Falsafah al-Ṣûfîyah fi al-Islam, Maṣâdiruhâ wa Naẓariyatuhâ wa Makânatuha min al-Dîn wa al-Ḥayât* (Beirût: Dâr al-Fikr al-'Arabî, t.t.), 292-293.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

menghantarkan manusia untuk mencapai tujuan penciptaannya, yakni sebagai hamba Allah dan khalifah-Nya di muka bumi ini.[503]

Menurut Ibn 'Aṭâ 'Allah *maqâm 'ubûdîyah* adalah *maqâm* paling agung. Dengannya, seseorang dapat sampai pada *al-Ḥaqq*.[504] *Maqâmat* yang lain sebenarnya hanya membantu *maqâm 'ubûdîyah* ini. Peristiwa *isrâ' wa mi'râj* menegaskan hal tersebut. Peristiwa paling mulia Nabi Muhammad tersebut tidak dinisbahkan pada pribadi Muhammad b. 'Abd Allah atau pribadinya sebagai Rasul Allah. Akan tetapi, dinisbahkan padanya sebagai seorang *hamba*.[505] Ini adalah alasan dari pilihat kata *Abd* pada ayat tersebut.[506]

Ayat tersebut menjelaskan bahwa peristiwa *al-mi'râj al-rûhî* terjadi pada *maqâm 'ubûdîyah*. Namun khusus bagi Nabi Muhammad, karena kesempurnaan *'ubûdîyah* (*kamâl al-''ubûdîyah*) maka beliau

---

[503] Q.S. al-Baqarah: 30.

[504] Ḥasan 'Abd al-Raḥîm al-Suyûṭî, *Maqâmât al-Muqarrabîn fî al-Wuṣûl ilâ Rabb al-'Âlamîn* (Kairo: Dâr al-Manâr, vol. 2, 2005), 850-851. Jalan kehinaan ini dipilih oleh 'Abd al-Qâdir al-Jîlânî seperti ungkapan beliau: "Aku mendatangi pintu-pintu (menuju Allah), kesemuanya ramai berdesakan kemudian aku mendatangi pintu kehinaan dan ternyata pintu itu sepi maka aku masuk melaluinya. Ibn 'Ajîbah, *Îqâẓ*, 172.

[505]Tingginya *maqâm* ini memiliki dasar pada firman Allah yang artinya: "Maha Suci Allah yang telah menjalankan hamba-Nya pada malam hari dari masjid al-Haram..." Ayat-ayat lain yang meneguhkan hal tersebut antara lain surat al-Anfal ayat 41, surat Maryam ayat 1 dan 2, surat al-Isrâ ayat 1.

[506] Dalam penafsiran Ibn 'Arabî pada surat al-Ṣâd ayat 30: (نعم العبد إنّه أوّاب), *maqâm 'abd* adalah *maqâm al-nubuwwah* (*maqâm* kenabian). Hal tersebut, menurut Ibn 'Aṭâ dan al-Qushayrî, dan Ibn 'Ajîbah karena cepat mengembalikan segala permasalahannya kepada Allah. Keberadaan *'abd* dihadapan Tuhannya, menurut al-Junaydî, diibarat seperti mayit di depan orang yang memandikannya. Terserah apa yang diperbuat oleh yang memandikannya. Dhun al-Nûn al-Miṣrî, *al-Tafsîr al-'Irfânî li al-Qur'ân al-Karîm*, Maḥmûd al-Hindî (ed.) (Kairo: Maktabah al-Madbûlî, cet. I, 2007), 170.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

mencapai *kamâl al-isrâ'*. *Mi'râj* yang dimiliki beliau bukan hanya *al-mi'râj al-rûḥîyah* (kenaikan spiritual) sebagaimana manusia lainnya tapi *mi'râj* yang terjadi pada beliau adalah *al-mi'râj al-jasadîyah* dan *al-rûḥîyah* sekaligus.[507]

Dari sejarah kenabian juga ditunjukkan bahwa Nabi sangat menyukai posisinya sebagai seorang hamba. Sewaktu Nabi Muhammad disuruh untuk memilih untuk menjadi Nabi-Penguasa atau menjadi Nabi-Hamba. Muhammad memilih untuk menjadi Nabi-Hamba.[508] Kesempurnaan *'ubûdîyah* tersebut dicapai oleh Muhammad, menurut Ibn al-Qayyim al-Jawzîyah, adalah alasan dari kederadaannya sebagai pemberi syafaat di hari akhir nanti. Sebagaimana yang diucapkan oleh Nabi Isa saat diminta memberi syafaat:

إذهبوا الى محمد، عبد غفر له ما تقدّم من ذنبه وما تأخّر.[509]

"Pergilah ke Muhammad! (Dia adalah) hamba yang telah diampuni dosa; sebelumnya dan setelahnya."

Maqâm 'ubûdîyah ini menurut Ibn 'Aṭâ 'Allah tidak berdiri sendiri. Ada aspek lain yang beriringan dengannya yakni *al-qiyâm bi ḥuqûq al-rubûbîyah* (memenuhi hak-hak ketuhanan). Hak-hak ketuhanan dimaknai sebagai tempat bergantung dan berserah diri. Sebagaimana hikmah yang artinya: "Bergantunglah engkau dengan sifat-sifat *Rubûbîyah*-Nya dan realisasikan sifat-sifat *'ubûdîyah*-mu."[510]

---

[507] Ibn 'Ajibah, *Îqâẓ*, 394.

[508] Ibn 'Aṭâ' Allah al-Sakandarî, *al-Tanwîr fi Isqât al-Tadbîr*, Musa Muhammad 'Ali Musâ dan 'Abd al-'Âl Ahmad al-'Arabi (ed.) (tanpa cetakan dan tahun), 100-103.

[509] Ibn al-Qayyim al-Jawzîyah, *Madârij al-Sâlikîn bayn Manâzil Iyyâk Na'bud wa Iyyâk Nasta'în*, Vol. 3 (Beirût: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, t.th.), 463.

[510] al-Rundî, *al-Ḥikam al-'Aṭâ'iyah*, 66.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Menurut Ibn ‘Ajibah, maksud dari *al-ta’alluq* dengan sifat *Rubûbîyah* dalam hikmah di atas bahwa secara batin manusia selalu menggantungkan hidup dan matinya dan seluruh ibadahnya kepada Allah.[511] Sedangkan realisasi sikap *‘ubûdîyah* secara zahir tetap menjalan seluruh aktivitas tersebut sesuai dengan apa yang diperintahkan Allah kepada hamba-Nya dalam wujud sharî‘ah.[512] Keagungan ketuhanan menjadi nyata dengan perwujudan *‘ubûdîyah*. Keduanya bagaikan dua sisi mata uang. Keduanya memiliki empat sifat yang berlawanan. Sifat *Rubûbîyah*, yakni: (1) *al-ghinâ* (tidak membutuhkan); (2) *al-‘izz* (agung); (3) *al-qudrah* (kuasa); (4) *al-quwwah* (kuat). Sedangkan sifat-sifat *‘‘ubûdîyah*, yakni (1) *al-faqr* (membutuhkan); (2) *al-dhull* (hina); (3) *al-‘ajz* (tidak mampu); dan (4) *al-ḍu‘f* (lemah).[513] *‘ubûdîyah* mengharuskan perasaan hina, rendah, dan kurang mampu memenuhi hak *Rubûbîyah* Allah,[514] sehingga layak

[511] Dapat digambarkan pada doa *iftitâh* dalam salat.

[512] Ibn ‘Ajîbah, *Îqaẓ al-Himam*, Vol. 2, 183-184.

[513] Ibid., 184.

[514] Gambaran *‘ubûdîyah* Nabi dan sufi tersebut dikisahkan oleh al-Makkî dari riwayat Ibn ‘Aṭâ’. “Suatu ketika Rasulullah menyampaikan khotbah kepada kami berisi nasihat yang membuat air mata bercucuran, hati bergetar, dan kulit merinding. Beliau lalu membacakan ayat: “Dan mereka tidak memuliakan Allah dengan semestinya (QS. Al-‘An‘âm [6]: 91; QS. al-Ḥajj [22]: 74; QS. al-Zumâr [39]: 67.) Begitu beliau membaca ayat itu, mimbar tempat beliau berkhotbah bergetar. Aku mengira mimbar itu akan jatuh menimpaku yang berada di bawahnya...atau Peristiwa yang hampir sama juga terjadi pada al-Bisṭâmî. Dikisahkan oleh al-Makkî, pada suatu hari Jumat al-Bisṭâmî duduk di bawah mimbar. Ketika imam membaca ayat tersebut dia menangis sampai matanya memerah seakan mengeluarkan darah. Ia memukul mimbar sambil berkata, “Siapalah aku ini? Tidak sanggup aku memuliakan-Mu sebagaimana mesti-Nya.” Lihat al-Makkî, *Buku Saku*, 299.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

mendapatkan siksa-Nya meski telah mencapai derajat kenabian atau kewalian.[515]

Maqâm 'ubûdîyah ini menurut Ibn 'Aṭâ 'Allah dicapai dengan *isqât al-tadbîr* sebagai asas dari *maqâmât* dan *aḥwâl*. *Isqât al-tadbîr* tidak berarti bahwa seorang sufi meninggal usaha (*al-tasabbub*). Dia tetap harus menjalankan tugasnya sebagai *khalifat Allah*. *Khalîfah* adalah seorang yang menggantikan fungsi dan peran Allah di muka bumi. Fungsi dan peran itu, menurut al-Bûṭi, adalah menegakkan prinsip-prinsip keadilan Tuhan dan hikmah ketuhanan di muka bumi ini.[516] Seorang hamba, dari aspek *ẓahir*nya, diminta menjadi umat terbaik yang memerintahkan pada kebaikan dan melarang kemungkaran.[517] Aspek batinnya, peran dan fungsi tersebut dilandasi dengan *'ubûdîyah* kepada Tuhannya.

Demikian tingginya kedudukan manusia sehingga Ibn 'Aṭâ 'Allah menggambarkan manusia sebagai makhluk mulia yang berada diantara dua alam yakni alam materi dan alam *malakût*. Sebagaimana dituturkan dalam hikmah yang artinya: "Allah menjadikanmu berada di alam pertengahan antara alam materi dan *malakût*-Nya guna memperkenalkan tingginya kedudukanmu di antara makhluk. Kau adalah mutiara yang tersembunyi dalam kulit ciptaan-Nya."[518]

---

[515] 'Abd al-Wahhâb al-Sha'rânî, *al-Anwâr al-Qudsîyah fî Ma'rifat Qawâ'id al-S{ûfîyah*, Ramaḍân Basṭâwîsî Muḥammad (ed.) (Kairo: al-Hay'ah al-Miṣrîyah al-'Âmmah, 2007), 177.

[516] Baca penjelasan al-Bûṭî tentang nikmat *îjâd* dan *imdâd*. Muḥammad Sâ'îd Ramaḍân al-Bûṭî, *al-Ḥikam al-'Aṭa'îyah: Sharḥ wa Taḥlîl*, Vol. 3 (Beirût: Dâr al-Fikr al-Mu'âṣir, 2002), 158.

[517] Firman Allah:

كنتم خير أمّة أخرجت للنّاس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر

[518] al-Rundî, *al-Ḥikam al-'Aṭâ'iyah*, 85.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Isqât al-tadbîr merefleksikan firman-Nya yang menjelaskan bahwa penciptaan dan perintah hanya milik Allah. îlâGhaz-Al[519] menjelaskan bahwa ayat ini menjelaskan hakikat manusia. Secara jasadiah, manusia adalah bagian *alam al-khalq* dan *rûḥ*-nya adalah *'âlam al-amr* (alam perintah). *Al-Rûh* termasuk *'alam al-amr* karena merupakan bagian dari kekuasaan ketuhanan (*al-qudrah al-ilâhî-yah*).[520] Alam Perintah adalah alam sebelum terciptanya makhluk. Ayat ini berkorelasi dengan pemahaman al-Ghazâlî tentang firman Allah yang berbunyi: "Sesungguh Aku tidak menciptakan jin dan manusia kecuali untuk menyembah-KU."

Dalam *Kimiyâ' al-Sa'âdah*, al-Ghazâlî mengutip ayat tersebut dalam ulasannya tentang hati (*qalb*). Menurutnya, *al-qalb*[521] diciptakan untuk menyaksikan keagungan Tuhan (*al-ḥaḍrah al-ilâhîyah*). Barang siapa berjuang untuk dapat menyaksikannya dalam ciptaan-Nya ini maka dia akan menjadi hamba yang sebenar-benarnya.[522]

---

[519] "Milik-Nya lah penciptaan dan perintah". Q.S. al-A'râf [7]: 54.

[520] Abû Ḥamid al-Ghazâlî, *Kimiyâ' al-Sa'âdah* (t.t.: Maktabat wa Maṭba'at al-Misbâh, t.th.), 9-10.

[521] Para sufi tidak memaknai hati sebatas organ manusia yang terbentuk dari darah, namun mereka memaknai sebagai unsur non-materi. Ia adalah organ spiritual. Gulen, Tasawuf, 63. Al-Ghazâlî dalam *Iḥyâ'* sebagaimana dikutip Murata menjelaskan istilah-istilah jiwa, hati, ruh, dan akal mengacu pada realitas yang sama tapi dari sudut pandang yang berbeda. Sachiko Murata, *The Tao of Islam, Kitab Rujukan tentang Relasi Gender dalam Kosmologi dan Teologi Islam*, terj. Rahmani Astuti dan M.S. Nasrullah (Bandung: Mizan, Cet. Ke-4, 1997), 307. *Al-qalb* adalah salah satu nama dari tiga nama lain dari potensi *al-Rûḥ*, yakni *aql*, *nafs*, dan *al-rûḥ*. *al-Rûḥ* disebut *al-rûḥ* karena memiliki potensi hidup dan membuat hidup, disebut *nafs* karena menjadi indikator dari kehidupan, disebut *qalb* karena memiliki sifat berubah-ubah dan disebut *aql* karena mampu mengikat pengetahuan. Ibid., 308.

[522] al-Ghazâlî, *Kimiyâ'*, 14-15.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Penjelasan ini berkorelasi dengan keberadaan manusia sebagai hamba dan khalifah. Al-Ghazâlî menjelaskan bahwa hati (*ruh*) merupakan unsur yang paling mulia dalam diri manusia. Jasad menjadi pembantu akal dan akal menjadi pembantu hati. Artinya, al-Ghazâlî mengikat makrifat (peran hati manusia) dengan unsur lainnya yakni akal dan jasad. Hati adalah raja dan jasad adalah hambanya.[523] Dimulai dengan makrifat, hati memerintah akal dan jasad untuk menjalankan fungsinya sebagai khalifah Allah.

Hal ini relevan dikarenakan peran manusia sebagai *khalifat Allah* di muka bumi ini sebenarnya telah jauh sebelum manusia pertama diciptakan. Itu sebabnya al-Shâdhilî meyakini bahwa diturunkannya Nabi Adam ke muka bumi *by design* untuk menjadikannya sebagai makhluk mulia yang menjalankan misi sebagai *khalifat Allah*.[524] Dalam fungsi dan peran sebagai *khalifah*, seorang hamba dituntut untuk menjaga keteraturan, keseimbangan dan kesinambungan alam. Menegakkan *al-amr bi al-ma'rûf* dan *al-nahy 'an al-munkar* di dunia ini. Menyempurnakan tujuan penciptaan makhluk. Semua peran tersebut dilakukan dalam kerangka *'ubûdîyah* kepada Allah semata.

Dengan makrifat tersebut manusia akan benar-benar dapat menyempurnakan *'ubûdîyah*nya kepada Allah dan menjauh dari tujuan *ubûdiyat nafsih* (*'ubûdîyah* dirinya sendiri). Manusia yang seperti inilah yang oleh al-Sharqâwî disebut dengan *al-insân al-kâmil*[525] (manusia sempurna). *Insân kâmil* inilah yang dimaksudkan

[523] Murata, *The Tao of Islam*, 306.

[524] Ibn 'Aṭâ' Allah, *al-Tanwîr fî Isqâṭ al-Tadbîr* (Kairo: al-Maktabah al-Azharîyah li al-Turâth, 2007), , 88. Lihat 'Abd al-Bârî Maḥmûd, *al-Fanâ' 'ind Ṣûfiyat al-Muslimîn wa al-'Aqâ'id al-Ukhrâ* (Kairo: al-Dâr al-Miṣrîyah al-Lubnânîyah, , 1997), 120.

[525] Istilah insan kamil dalam mazhab Ibn 'Arabî—sejak al-Qunâwî—digunakan untuk menunjukkan lima wilayah kehadiran Tuhan atau wilayah di mana Tuhan dapat

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

berada di alam pertengahan antara alam materi dan *malakût*-Nya... di atas.[526]

Prinsip ini mungkin saja dianut Ibn 'Aṭâ 'Allah ataupun al-Ghazâlî karena adanya kesesuaian dengan kehidupan yang mereka berdua alami. Sebagaimana diketahui, keduanya adalah tokoh sufi yang juga dikenal sebagai penggerak dinamika sosial, keagamaan, dan bahkan politik. Sebagaimana al-Ghazâlî, Ibn 'Aṭâ 'Allah juga merupakan cendekiawan dan ilmuwan ilmu-ilmu zahir. Al-Ghazâlî pernah menduduki jabatan Rektor di Universitas terbesar di zamannya, al-Niẓâmîyah, sedangkan Ibn 'Aṭâ 'Allah dapat dianggap sebagai guru besar di Universitas al-Azhar dan memiliki tempat terhormat di lembaga tersebut. Keduanya juga dikenal dekat dengan penguasa dan sering diminta petuah serta nasehat oleh penguasa di zamannya masing-masing.[527] Mereka juga hidup di masa kekacauan terutama konflik keagamaan antar-kelompok teologi atau konflik antara kelompok sufi dan *fuqahâ'*.

---

ditemukan. Tuhan dipersepsi melalui: *pertama*, Tuhan itu sendiri. *Kedua*, dunia spiritual. *Ketiga*, dunia imajinal. *Keempat*, dunia jasad. *Kelima*, manusia (*al-insân al-kâmil*). William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Tuhan Sejati dan Tuhan-tuhan Palsu*, terj. Achmad Nidjam, M. Sadat Ismail, dan Ruslani (Yogyakarta: Penerbit Qalam, 2001), 42.

[526] Ibn 'Abbâd al-Niffarî, *Sharḥ al-Ḥikam*, Abd al-Sharqâwi (ed.) (Surabaya: Al-Hidayah, vol. 2, t.t.) 70. Menurut para sufi, manusia adalah tujuan akhir penciptaan. Dalam bentuk konkritnya diwakili oleh Nabi Muhammad, representasi Insan Kamil *par excellence*. Itu sebabnya ḥadîth qudsi menyatakan: "Jika bukan karena engkau (hai Muhammad), tidak akan aku ciptakan alam semesta ini. Mulyadhi Kartanegara, *Menembus Batas Waktu, Panorama Filsafat Islam* (Bandung: Mizan, 2005), 138.

[527] Al-Ghazâlî adalah teman dekat Wazîr Niẓâm al-Mulk. Dia merupakan intelektual istana dan menjadi anggota istana. Massimo Campanini, "Al-Ghazâlî", Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (eds.), *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam*, terj. Tim Penerjemah Mizan (Bandung: Mizan, 2003), 322.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Dari uraian di atas dapat diketahui bahwa konsep *isqâṭ tadbîr* sebagai makrifat memiliki makna dinamis; tidak statis. Melalui konsep *isqâṭ tadbîr*, Ibn 'Aṭâ 'Allah menterjemahkan makrifat yang sering dipahami sebagai wilayah psiko-metafisika atau mistisisme seorang sufi untuk dibawa pada wilayah yang lebih dapat dipahami oleh publik. Makrifat diturunkan dari langit untuk dibawa di bumi. Dengan kata lain, dia berupaya membumikan makrifat. Untuk memudahkan dalam memahami teori makrifat Ibn 'Aṭâ 'Allah, berikut ini gambaran pola makrifatnya.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Tabel 4.3
Makrifat Ibn ‘Aṭâ’ Allâh al-Sakandarî

Mistisisme
Al-Fanâ’ ‘an Shuhûd al-Sawiy (Peniadaan diri dari penyaksian selain Allah)
Al-Fanâ’ ‘an Irâdat al-Sawiy (Peniadaan diri dari keinginan selain Allah)

Metamistisisme	
Isqâṭ al-Tadbîr: *al-Tafwîd* dan *al-Takassub*	
Kepasrahan total pada pengaturan Allah sebagaimana hari “*Alast*”	Demistifikasi Makrifat
	Tashrî‘iyat al-Ma‘rifah
	Akhlâqiyat al-Ma‘rifah
‘Abd Allâh	*Khalîfat Allâh*

Bahasa Mistisisme: Teofani	
Al-Tawfîq (Mendamaikan)	
Mazhab Tasawuf: Salafi, Suni, dan Falsafi	Tasawuf dan Fiqh
Aliran Tasawuf Falsafi: Mazhab al-Ḥallâj, al-Bisṭâmî, dan Ibn ‘Arabî	Tasawuf dan Teologi

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Dari tabel di atas dipahami bahwa berawal dari sebuah pengalaman spiritual (the *religious experiment* (mistisisme) lahir dua implikasi; *pertama,* bahasa mistisisme atau yang dapat disebut dengan teofani (*shaṭḥ*). Kondisi yang berada di luar kesadaran manusia karena "penyaksian" melahirkan rasa-menggelora yang tidak dapat ditahan sehingga tanpa sadar terucap kata-kata yang tidak lazim menurut syariat. Pada kelanjutannya ungkapan tersebut dipandang sebagai mazhab filsafat. Atas dasar ini Ibn 'Aṭâ 'Allah mendamaikan mazhab-mazhab yang ada dengan mengurai pencetus munculnya mazhab-mazhab tersebut.

Kedua, metamistisisme adalah wilayah diskursif-ilmiah kajian tentang *ma'rifat Allah*. Dalam wilayah kesadaran ini ungkapan-ungkapan yang lazimnya dianggap bertentangan dengan syariat memiliki implikasi hukum. Tragedi *al-Hallaj* terjadi karena para pengadilan menilainya mengungkapkan pengalaman makrifat dalam kondisi sadar bukan saat dalam kondisi *al-fana*.

Hal ini disadari sepenuhnya oleh mayoritas kaum sufi memilih untuk tidak membicarakan pengalaman spiritual tersebut secara langsung. Jika harus disampaikan tentu pada ahli basirah. Jika tidak demikian maka dijelaskan sesuai dengan tingkat pemahaman audiens yang ada. Dalam hal ini, Ibn 'Aṭâ 'Allah membangun makrifatnya sejalan dengan para pendahulunya dengan berpegang teguh pada al-Qur'an dan sunah.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

BAB 15
AHLI MA'RIFAT; MANUSIA MERDEKA DAN MANUSIA SEMPURNA

> *Ubudiyah terwujud dengan penyaksian rububiyah (shuhûd al-rubûbiyah). Dalam penyaksian tersebut manusia mengetahui pada hakikatnya mereka bukan apa-apa.*

Makrifat Allah; Kemerdekaan Sejati

Salah satu yang menjadi hak setiap bagi manusia adalah sebuah kebebasan meskipun dalam hubungan sosial sebenarnya tidak ada yang disebut sebagai kebebasan mutlak. Kebebasan manusia selalu terbatasi dengan kebebasan manusia lainnya. Kebebasan manusia bersifat semu. Sangat banyak ikatan-ikatan yang membelenggu manusia. Norma susila, etika, tradisi, agama, dan Negara mengikat kebebasan. Bahkan, manusia tidak memiliki kebebasan karena terbelenggu dengan dirinya sendiri baik terbelenggu perasaan, pikiran, atau kesehatan sendiri. Pendek kata, pada aspek *jasadiyah*, *aqliyah* dan *ijtimaiyah*, manusia bukan bukan makhluq yang merdeka.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Dalam sudut pandang khazanah tasawuf, jasad adalah hamba sedangkan hati adalah raja. Hamba atau budak tidak memiliki kebebasan. Seseorang yang hanya berpaling pada jasadnya tidak akan menjadi merdeka. Di sisi yang berbeda, seseorang yang berpaling pada hatinya akan merasakan kemerdekaan yang sejati. Jasad adalah wujud konkrit dari apa yang disebut dengan nafsu. Nafsu hewan dan nafsu syetan mewujud dalam jasad yang fana ini. Kebutuhan perut dan kebutuhan seksual manusia muncul dari jasad ini. Jasad inilah yang membelenggu manusia sehingga tidak mendapatkan kemerdekaannya. Lebih buruk dari itu, manusia menjadi budak dari nafsu itu.

Pertanyaannya adalah bagaimana menusia dapat menjadi makhluk yang merdeka? Dalam hal ini Ibn 'Aṭâ'Allah menegaskan bahwa seorang yang mencapai "kemerdekaan" (*al-ḥurriyah*) adalah yang telah mencapai derajat makrifat Allah. Yang dimaksud dengan "merdeka" tersebut sebagaimana dijelaskan oleh al-Kâshânî dalam *Mu'jam Iṣṭilâḥât al-Sûfiyah* adalah bebas dari belenggu nafsu. Bentuk dari *al-ḥurriyah* dapat klasifikasi pada tiga kelompok manusia. Kelompok awam yang mencapai kebebasan dari belenggu nafsu. Baik dalam *al-quwwah al-bahimiyah* (potensi hewani), *al-quwwah al-sabu'iyah* (potensi hewan buas), *al-quwwah al-shayṭâniyah* (potensi syetan). Kelompok *khawaṣ* (istimewa) mencapai kebebasan dari keinginan diri. Mereka *fanâ'* dari keinginan mereka karena tenggelam dalam keinginan Yang Maha Benar. Kelompok *khawâṣ al-khawâṣ* (super istimewa) dari belenggu segala bentuk duniawi karena tenggelam dalam tajalli Allah. Cahaya dari segala cahaya.[528]

[528] 'Abd al-Razzâq al-Kâshânî, *Mu'jam Iṣṭilâḥât al-Ṣûfiyah*, 'Abd al-'Âl Shâhîn (ed.) (Cairo: Dâr al-Manâr, cet. I, 1992), 82. Lihat juga 'Abd al-Bâri Muhammad Daud, *al-*

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Kebebasan dalam makna sebenarnya menurut kaum sufi adalah kebebasan hamba yang dicintai Tuhannya sehingga *fanâ'* dari keinginannya sendiri dan tenggelam dalam keinginan Tuhan.[529] Mereka ingin fana dari keinginan mereka dan menyatu dengan kehendak Rabb-nya. Hal ini dapat ditemukan dalam ungkapan-ungkapan kaum sufi di antaranya adalah ungkapan Abû Yazîd al-Bisṭâmî yang menyatakan:

أريد الّا أريد غير ما تريد.[530]

"Keinginanku adalah supaya aku tidak menginginkan, kecuali yang Engkau inginkan".[531]

Atau sufi setelahnya seperti Ibn al-Qayyim al-Jawziyah. Fana dari keinginan ini misalnya disampaikan oleh murid Ibn Taimiyah ini dalam tafsirnya pada ayat kelima surat al-Baqarah. Ayat yang berbunyi: "*iyyaka na'budu wa iyyaka nasta'în*" ditafsirkan oleh sang sufi dengan "*iyyaka urîdu bi mâ turîdu* (kepada Engkau aku menginginkan dengan yang engkau inginkan)".[532]

Secara umum kaum sufi sepakat dengan konsep maupun substansi dari "bebas dari nafsu" ini meskipun dalam khazanah tasawuf konsep maupun substansi tersebut dinamai atau disebut secara berbeda oleh masing-masing sufi. Sebagian menyebutnya sebagai *al-tafwîd* (pasrah), tawakkal, dan semacamnya.

Dalam doktrin Ibn 'Aṭâ'Allah sirna dari nafsu ini disebut sebagai

---

Fanâ' 'inda Ṣufiyat al-Muslimîn wa al-'Aqâ'id al-Ukhrâ (Cairo: al-Dâr al-Miṣriyah al-Lubnâniyah, cet. I, 1997), 243.

[529] Nicholson, *Fi al-Tasawwuf al-Islâmî*, 157.

[530] Maḥmûd, *Sulṭân al-'Ârifîn*, 51.

[531] Al-Sha'rânî, *al-Anwâr al-Qudsiyah*, 299.

[532] Ibn al-Qayyim al-Jawziyah, *Madârij al-Sâlikîn*, 463.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

isqâṭ al-tadbîr. Doktrin tersebut termaktub dalam hikmah-hikmah dan munajat seperti munajat Ibn 'Aṭâ'Allah yang berbunyi: "Tuhanku, puaskanlah aku dengan aturan-Mu daripada aturanku sendiri dan dengan pilihan-Mu dari pada pilihanku sendiri. Dudukkanlah aku di tempat-tempat kebutuhanku yang sesungguhnya." Munajat tersebut sama persis dengan sang guru, Abu Hasan al-Shâdhilî, yang menjadikan pasrah kepada Tuhan, meninggalkan keinginan sendiri dan menyatu dengan keinginan Tuhan sebagai syarat seorang bisa meraih maqam kewalian.

Meninggalkan keinginan dan bersatunya dengan keinginan Tuhan ini adalah maqam spiritual tertinggi. Maqam ini adalah pencapaian ubudiyah tertinggi dari seorang hamba. Tingkat keinginan dipandang sebagai parameter yang dapat menunjukkan tingkatan *haqq al-yaqîn* yang berbeda antara seorang hamba dengan hamba yang lain. Perbedaan derajat *haqq al-yaqîn* ini juga berlaku pada para Nabi. Keinginan sekecil apapun mengurangi derajat ketulusan dan ubudiayah. Sebagai contoh peristiwa Nabi Musa yang ingin melihat Rabb-nya dalam surat al-A'raf: 143 yang artinya: "Wahai Tuhanku, tampakkanlah (diri Engkau) kepadaku agar aku dapat melihat kepada Engkau". Keinginan Nabi Musa AS untuk menyaksikan Tuhan-Nya dianggap sebagai maqam spiritual tertinggi Nabi Musa AS. Maqam spiritual Nabi Musa AS tersebut dinilai lebih rendah dari maqam spiritual Nabi Muhammad Saw sesuai dengan firman-Nya: "Penglihatan (Muhammad) tidak berpaling dari yang dilihatnya dan tidak pula melampauinya."[533]

Kedua Nabi Allah tersebut memang sama-sama memiliki

[533] QS. Al-Najm: 17.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

kesungguhan, keikhlasan, dan kepercayaan kepada Allah. Hal tersebut merupakan modal awal untuk meraih maqam yang tinggi. Namun akhir dari itu adalah keteguhan dan etika kepada Allah. Permintaan nabi Musa AS kepada Allah untuk dapat melihat-Nya dipandang sebagai hal yang tidak pantas dilakukan oleh seorang ahli makrifat. Maqam yang lebih tinggi sejatinya yang tulus dalam ubudiyah menyatu dengan kehendak Allah SWT. Itulah akhlaq tertinggi seorang hamba pada *Rabb*-nya sebagaimana akhlaq Nabi Saw kepada Allah SWT.[534] Beliau tidak meminta apapun termasuk tajalli Allah. Itulah makna ubudiyah yang paling mulia.[535]

Dalam kesatuan kehendak, hakikat kebebasan ditemukan ahli makrifat. Kesatuan kehendak sendiri merupakan indikator dari kesempurnaan ubudiyah. Tulus dalam ubudiyah (*al-ṣidq fi al-ubudiyah*) akan membebaskan seseorang dari belenggu nafsunya. Kesempurnaan dalam ubudiyah akan membebaskannya dari segala sesuatu selain-Nya.

Hal ini dijelaskan oleh Junayd. Dia membangun sebuah doktrin yang mengaitkan antara ubudiyah dan kebebasan (*al-ḥurriyah*). Dia menyatakan:

لن تكون على الحقيقة عبدا لله وفيك شيئ ما زال مسترقا (عابدا) لغيره. لن تصل إلى الحرّية وعليك حقوق لله في عبوديتك. فالمدين مدين ما بقي عليه درهم. ومحبة الشيئ تلزمه العبودية له، فاجعل محبّتك خالصة لمن تلزمه عبوديته.[536]

[534] Gulen, *Tasawuf*, 223-224.

[535] Hikmah Ibn 'Aṭâ'Allah, "Bukan seorang pencinta (*al-muhibb*) seseorang yang meminta imbalan pada kekasihnya (*mahbub*)"

[536] Daud, *al-Fanâ' 'inda Ṣufiyat al-Muslimîn*, 242.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

> Engkau tidak akan menjadi hamba Allah yang sebenarnya jika engkau masih menjadi hamba bagi sesuatu selain-Nya. Engkau tidak akan sampai pada kebebasan selama engkau belum menunaikan hak-hak Allah dan ubudiahmu. Seorang yang berhutang akan tetap berhutang selama dia masih memiliki dirham. Cinta pada sesuatu mengharuskan sikap penghambaan kepadanya. Maka, jadikan cintamu murni kepada Dia yang seharusnya engkau ber-ubudiyah kepada-Nya.

Meninggalkan keinginan sendiri dan mengikuti keinginan Allah dalam salah satu bentuk dari *isqâṭ al-tadbîr*. Seorang hamba akan merasakan rehat dan merdeka dari nafsunya dengan *isqâṭ al-tadbîr*. Sebagaimana dituturkan Ibn 'Aṭâ'Allah pada hikmahnya:

أرح نفسك من التدبير، فما قام به غيرك عنك لا تقم به لنفسك[537]

> "Istirahatkan dirimu dari kesibukan mengurusi duniamu. Urusan yang telah diatur Allah tak perlu kau sibuk ikut campur."

Isqâṭ al-tadbîr sendiri dapat terwujud jika seorang hamba telah tulus dalam ubudiyah dan memenuhi hak-hak Rububiyah. Sebagaimana dituturkan Ibn 'Aṭâ'Allah dalam hikmahnya yang memiliki arti:

مطلب العارفين الصدق في العبودية والقيام بحقوق الربوبية

> "Permintaan kaum ahli makrifat adalah tulus dalam penghambaan dan penunaian hak-hak Ketuhanan." Dalam hikmah yang lain dia juga menyatakan: "Bergantunglah engkau dengan sifat-sifat Rububiyah-Nya dan wujudkan sifat-sifat ubudiyahmu."

Ubudiyah terwujud dengan penyaksian rububiyah (*shuhûd al-rubûbiyah*). Dalam penyaksian tersebut manusia mengetahui pada hakikatnya mereka bukan apa-apa. Segala penciptaan, perintah, ke-

[537] Ibn 'Aṭâ'Allah, *al-Ḥikam al-'Aṭâ'iyah Sharḥ Ibn 'Abbâd al-Nafarî*, 46.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

hendak, dan perbuatan adalah milik Allah semata. Karenanya, keinginan mereka sirna dengan dengan Tuhannya. Dengan kesempurnaan ubudiyah seorang ahli makrifat akan menjadi manusia yang merdeka.

Dari sini dapat dipahami bahwa salah satu aspek dari prinsip *isqât al-tadbîr* adalah memerdekakan manusia dalam arti yang sebenarnya. Kemerdekaan prinsipil manusia yang bersumber dari hati. Kebebasan manusia yang bersumber dari tauhid kepada Allah. Kaitan yang erat antara kebebasan dan tauhid ini sehingga pembahasan tentang *isqât al-tadbîr* sering bersamaan dengan pembahasan *tajrîd al-tauhîd*. Menurut 'Abd al-Bârî, *al-tajrîd* adalah *isqâṭ al-tadbîr ma'a Allah* (berserah bersama Allah).[538]

Menurut al-Tûsî, dalam *al-Luma'*, makna *al-tajrîd* adalah kemurnian tauhid (*ikhlâṣ al-tauhîd*) dalam nama, sifat, dan perbuatan. Penyaksian kepada Allah dengan waḥdâniyah-Nya, memberikan hak-hak-Nya dengan ibadah setelah *fanâ'* dari fenomena makhluk, dan memurnikan pemikiran dari segala persepsi diri.[539]

Kesatuan kehendak ini merupakan konsekuensi *al-ma'rifah* dari apa yang disebut dengan *waḥdat al-shuhûd* atau *shuhûd al-aḥadiyah* di atas. Efek yang ditimbulkan atas kondisi itu adalah kesadaran bahwa mereka tidak memiliki makna apapun. Mereka ibarat bayangan yang tidak dapat dikatakan ada (*wujûd*) dan juga tidak dikatakan tidak ada (*'adam*). Bayangan yang hanya mengikuti *dhat*-Nya. mereka menyadari bahwa ciptaan dan perintah adalah milik Allah semata.

Dalam kategori *fanâ'* sebagai gerbang *al-ma'rifah*, kesatuan

[538] Daud, *al-Fanâ' 'inda Ṣufiyat al-Muslimîn*, 242.
[539] Ibid., 243.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

kehendak ini disebut juga dengan *al-fanâ' 'an irâdat al-sawiy* (peniadaan diri dari keinginan selain Tuhan). *Fanâ'* jenis ini yang menjadi pegangan kaum sufi—termasuk Ibn 'Aṭâ'Allah—yang lebih mengedepankan ketenangan (*sobriety/al-ṣaḥw*) dari pada kemabukan (*intoxication/al-sukr*). Mereka menyerahkan segala permasalahan hidup pada Allah semata dan menerima semua kehendak-Nya. Ibn al-Qayyim al-Jauziyah dalam *Madârij al-Sâlikîn* memposisikan *fanâ'* seperti ini sebagai *fanâ'* para wali khusus (*khawâs al-auliyâ'*) dan para *a'immat al-muqarrabîn* (pemimpin-pemimpin orang-orang yang mendekatkan diri pada Allah).[540]

Oleh Abû Qâsim al-Junayd, *fanâ'* jenis ini yang disebut dengan *al-fanâ' fi al-tauhîd.* Dimulai dengan *ṣaḥw* (kesadaran), *sâlik* kemudian menenggelamkan diri dalam *ubudiyah*-Nya. Dia berusaha mencapai *riḍâ*-Nya dan melakukan amaliyah yang disenangi-Nya.[541] Dia terus melakukan ini sampai dia *fanâ'* dari keinginan karena tenggelam dalam keinginan Kekasih-nya. Saat dua keinginan ini bersatu, maka setiap perbuatan *sâlik* sesuai dengan keinginan Tuhan. Pada tahap ini dia masuk pada tahap kesadaran pertemuan (*ṣaḥw al-jam'*).[542] Saat itu keinginan telah bersatu maka *sâlik* tidak lagi memiliki keinginan, yang tersisa hanyalah keinginan menjadi hamba yang tulus dalam *ubudiyah*.[543] Dalam kondisi tersebut manusia menjadi makhluk merdeka dalam arti yang sebenarnya.

---

[540] Ḥilmî, *Ibn al-Fârid*, 192.

[541] *Fanâ'* ini seperti yang digambarkan dalam hadith qudsi:
ولا يزال عبدي يتقرّب إليّ بالنوافل حتى أحبّه فأذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده الذي يبطش بها ورجله الذي يسعى بها

[542] Baca Abû al-Qâsim al-Junayd, *Rasâ'il al-Junayd*, 'Alî Ḥasan 'Abd al-Qâdir (ed) (Cairo: Dâr al-Kutub al-Misriyah, 1988), 31-40.

[543] Ibrâhîm Muḥammad Yasîn, *Ḥâl al-Fanâ' fi al-Tasawwuf al-Islâmî*, 143.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Insan Kamil: *Abd Allah* dan *Khalifat Allah*

Ibn 'Aṭâ'Allah tidak menyebutkan istilah *insan kamil* dalam doktrinnya. Istilah tersebut disebutkan oleh Syaikh Abd Allah al-Sharqâwî yang merupakan pensyarah *al-Ḥikam* karya Ibn 'Aṭâ'Allah. Dia berusaha menemukan sosok manusia sempurna yang ada dalam doktrin Ibn 'Aṭâ'Allah. Alhasil, *insan kamil* yang dimaksud bukanlah konsep *insan kamil* sebagaimana yang digunakan oleh beberapa tokoh sufi seperti Ibn 'Arabî dan 'Abd al-Karîm al-Jîliî.[544]

Sebagaimana yang telah disinggung sebelumnya prinsip utama dari tasawuf Ibn 'Aṭâ 'Allah adalah *isqât al-tadbîr*. Dialah yang mensis-tematiskan prinsip tersebut secara utuh dalam karyanya *al-Tanwîr fî Isqâṭ al-Tadbîr*. Sejalan dengan itu doktrin tasawufnya dibangun pada pondasi *ridla* bukan pada *maḥabbah* sebagaimana Rabi'ah al-'Adawiyah (w. 185 H),[545] maupun Ibn al-Fâriḍ,[546] dan lainnya. Mazhab ini bukan berarti tanpa *maḥabbah* sebagai sebuah karakter makrifat Allah. Mazhab *ridla* mengklaim memiliki *maḥabbah* hanya saja *maḥabbah* tersebut digabungkan dan dikemas dalam kerendahan dan

---

[544] Dalam mazhab Ibn 'Arabî--sejak al-Qunâwî--digunakan untuk menunjukkan lima wilayah kehadiran Tuhan atau wilayah dimana Tuhan dapat ditemukan. Tuhan dipersepsi melalui: pertama, Tuhan itu sendiri. Kedua, dunia spiritual. Ketiga, dunia imajinal. Keempat, dunia jasadiyah. Kelima, manusia (*al-insân al-kâmil*). William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge, Tuhan Sejati dan tuhan-tuhan Palsu*, terj. Achmad Nidjam, M. Sadat Ismail, dan Ruslani (Yogyakarta: Penerbit Qalam, cet. I, juli 2001), 42.

[545] Rabi'ah al-'Adawiyah membagi cinta menjadi dua: (1) *hubb al-hawâ* yakni gambaran dari kesibukannya mengingat Allah dan tidak selain-Nya; (2) *hubb Allah li dhâtihi*, cinta Allah pada Dhat-Nya dimana disitu tampak keindahan Rubûbiyah-Nya dan yang kedua ini adalah cinta yang paling tinggi. Lihat Mustafa Ḥilmî, *Ibn al-Fâriḍ wa al-Ḥubb al-Ilâhî* (Cairo: Dâr al-Ma'ârif, cet. 3, t.t.), 141.

[546] Ḥilmî, *Ibn al-Fâriḍ*, 408.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

ketundukan pada yang dicintainya. Hal tersebut yang mereka yakini sebagai karakter dari sikap ubudiyah yang sebenarnya.[547] Cinta tulus tanpa pamrih seorang hamba pada Rabb-nya.

Prinsip-prinsip dari doktrin *isqât al-tadbîr* tersebar dalam hikmah-hikmah, munajat, dan karyanya *al-Tanwîr fi Isqâṭ al-Tadbîr* yang secara khusus membahas *isqât al-tadbîr*. Doktrin ini mengajarkan agar manusia lebih mampu memposisikan diri sebagai dirinya sendiri. Mengenal dan memahami wilayah seorang hamba dan wilayah sang Khaliq. Implikasi dari itu seorang hamba hendaknya tidak memaksakan diri mengambil peran Tuhan dalam hidupnya. Manusia tetap mampu memposisikan diri dalam kehambaannya. Doktrin ini sebagaimana termaktub dalam hikmah:

أرح نفسك من التدبير، فما قام به غيرك عنك لا تقم به لنفسك

"Istirahatkan dirimu dari kesibukan mengurusi duniamu. Urusan yang telah diatur Allah tak perlu kau sibuk ikut campur."

Lebih lanjut, doktrin ini membawa kembali pada fitrah manusia sebagai sebagai hamba Allah. Dengan merehatkan diri dari pengaturan Allah dan tidak melibatkan diri dari hal tersebut seorang hamba akan dapat menjalankan kewajiban-kewajibannya sebagai hamba Allah. Dia juga dapat melepaskan diri dari belenggu nafsu, karena hakikatnya nafsu tersebut yang mendorong seseorang untuk berbuat melampaui kemampuan dan fitrahnya.

Doktrin *isqâṭ al-tadbîr* juga mengandung makna *al-faqr* (membutuhkan) kepada Rabb. Seorang hamba membutuhkan pertolongan Allah untuk memberikan kesadaran dan pengetahuan tentang apa

[547] Ibn al-Qayyim al-Jawziyah, *Madârij*, vol. III, 463.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

yang disebut sebagai wilayah Tuhan dan wilayah hamba. Dia juga membutuhkan pengetahuan tentang wilayah pokok di mana dia seharusnya berperan tanpa overlap dalam wilayah ketuhana. Sebagaimana dalam *munâjat* yang berbunyi:

إلهي أغنني بتدبيرك عن تدبيري وباختيارك لي عن إختياري وأوقفني على مراكز اضطراري

"Tuhanku, puaskanlah aku dengan aturan-Mu daripada aturanku sendiri dan dengan pilihan-Mu dari pada pilihanku sendiri. Dudukkanlah aku di tempat-tempat kebutuhanku yang sesungguhnya."

Filosofi doktrin *isqâṭ al-tadbîr* Ibn 'Aṭâ'Allah didasarkan pada amal dan tawakal sekaligus. Keseimbangan antara *al-mutajarrid* dan *al-mutasabbib*. Namun jika *al-mutajarrid* dan *al-mutasabbib* sama-sama mencapai *al-ma'rifah* Allah Ibn 'Aṭâ'Allah lebih mengutamakan *al-mutajarrid*.[548] *Isqât al-tadbîr* berasaskan sebab-musabab (*asbâb*) dan *tajarrud*. Dalam terminologi tasawuf disebut juga sebagai asas *al-takassub* (berusaha) dan *al-tafwîḍ* (berserah diri). Namun begitu, menurutnya, seorang sufi dibenarkan memiliki kekayaan, kehormatan dan kedudukan yang tinggi diantara makhluk yang lain. Sebagaimana dinyatakan oleh Ibn 'Aṭâ'Allah:

إعلم أنّ الأشياء إنّما تذمّ وتمدح بما تؤدي إليه، فالتدبير المذموم ما شغلك عن الله، وعطلك عن القيام بخذمة الله، وصدّك معاملة الله. والتدبير المحمود هو ما ليس كذلك ممّا يؤدّيك إلى القرب من الله ويوصّلك إلى مرضاة الله. وكذلك الدنيا ليست تذمّ بلسان الإطلاق ولا تمدح كذلك. وإنّما

[548] Ibn 'Aṭâ'Allah, *al-Tanwîr fi Isqâṭ al-Tadbîr*, 198.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

المذموم منها ما شغلك عن مولاك ومنعك الإستعداد لأخراك.[549]

"Ketahuilah, bahwa segala sesuatu dicela dan dipuji karena (sebab) yang menyebabkannya kepadanya. *Al-Tadbîr* (mengatur) yang tercela kepadanya adalah yang menyibukkan anda sehingga anda lalai kepada Allah dan tidak khidmat kepada Allah...."

Makrifat Allah Ibn 'Aṭâ'Allah pada dasarnya adalah *al-ma'rifah isqât al-tadbîr* itu sendiri. Doktrin ini dipandang sebagai sesuatu yang bersifat fitrah mengingat kembali akan perjanjian purba manusia dengan Tuhannya sejak zaman asali (*'âlam al-dhurri*).[550] Sebagaimana dinyatakan Ibn 'Aṭâ'Allah:

إعلم أنّ الحقّ سبحانه وتعالى تولّاك بتدبيره على جميع أطوارك وقام لك في كلّ ذلك بوجود إبرازك، فقام لك بحسن التدبير يوم المقادير يوم "ألست بربّكم قالوا بلى". ومن حسن تدبيره لك حينئذ أن عرفك به فعرفته، وتجلّى لك فشهدته، واستنطقك والهمك الإقرار بربوبيته فوجدته.[551]

Ketahuilah, bahwa Yang Maha Benar telah memeliharamu degan pengaturan-Nya dalam segala perkembanganmu, Dia melaksanakan itu semua dengan munculnya keberadaanmu. Dia mengaturmu dengan baik pada hari ditetapkan, hari "*Alastu bi Rabbikum, qâlû balâ*". Dari kebaikan *tadbîr*nya adalah saat Dia mengenalkan diri-Nya dan kamu mengenal-Nya, saat dia bermanifestasi dan kamu menyaksikannya, Dia menyuruhmu berbicara dan mengilhamimu dengan *rubûbiyah*-Nya dan kamu menemukan-Nya.

---

[549] 'Abd al-Qâdir, *al-Falsafah al-Ṣûfiyah fi al-Islam, Maṣâdiruhâ wa Naẓariyatuhâ wa Makânatuha min al-Dîn wa al-Ḥayât* (Beirût: Dâr al-Fikr al-'Arabî, t.t.), 292-293.

[550] Sebagaimana firman-Nya:
وإذ أخذ ربّك من بني أدم من ظهورهم ذرّيتهم وأشهدهم على أنفسهم قال ألست بربكم قالوا بلى شهدنا...

[551] Abd al-Qâdir, *al-Falsafah al-Sûfiyah*, 297.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Dalam bahasa *al-Ḥikam*, dituturkan:

أشهدك من قبل أن يستشهدك، فنطقت بإلهيته الظواهر وتحقّقت بأحديته القلوب والسرائر.

"Allah membuatmu menyaksikan-Nya sebelum memintamu menyaksikan-Nya. Maka dari itu, seluruh anggota tubuh pun mengakui ketuhanan-Nya dan hati serta relung batin menyadari keesaan-Nya."

Jika dikorelasikan dengan pemikiran kaum *'ârif* maka pemikiran Ibn 'Aṭâ'Allah ini memiliki kemiripan dengan al-Ghazâli. Dapat dikatakan bahwa apa yang dilakukan oleh Ibn 'Aṭâ'Allah adalah penja-baran dari madzhab al-Ghazâlî tentang *al-tadbîr*, *al-tafwîḍ* atau *tajarrud* dan *al-tasabbub*.[552] *'Ârif* yang mencapai maqam ini adalah manusia yang ideal yang memenuhi dua fungsi sekaligus, yakni sebagai *'abd Allah* (hamba Allah),[553] yang sebenar-benar dan sebagai khalifat Allah di muka bumi ini.[554]

Menjadi hamba yang sebenar-benarnya dan menunaikan hak-hak ketuhanan adalah keinginan dari sufi yang sebenarnya. Hal itu juga yang dimintakan mereka kepada Allah. Terkait dengan hal tersebut dituturkan oleh Ibn 'Aṭâ'Allah dalam hikmahnya yang berbunyi:

مطلب العارفين الصدق في العبودية والقيام بحقوق الربوبية

"Permintaan para *'ârif* adalah jujur dalam ubudiyah dan menunaikan hak-hak ketuhanan."

---

[552] Abd al-Qâdir, *al-Falsafah al-Sûfiyah*, 295.

[553] Sebagaimana firman Allah yang berbunyi:
وما خلقت الجنّ والإنس إلّا ليعبدون.

[554] Sebagaimana firman Allah yang berbunyi:
إنّي جاعل في الأرض خليفة (سورة البقرة: أية 30).

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Menurut Ibn 'Aṭâ'Allah maqam *ubudiyah* adalah maqam paling agung. Karena dengan ubudiyah seorang makhluk dapat sampai pada *al-Ḥaqq*.[555] Seluruh *maqâmat* yang lain sebenarnya hanya membantu maqam ubudiyah ini. Bukti tentang keagungan maqam ini banyak ditemukan dalam firman Allah, seperti:

سبحان الذي أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام.. (سورة الإسراء:1)

"Maha Suci Allah yang telah menjalankan hamba-Nya pada malam hari dari masjid al-Haram..."

Dalam ayat ini peristiwa paling mulia yang terjadi pada Nabi Saw tidak dinisbahkan pada pribadi Muhammad bin Abd Allah atau pribadinya sebagai Rasul Allah. Peristiwa tersebut dinisbahkan pada keberadaan Muhammad bin Abd Allah sebagai seorang *hamba*-Nya sehingga pilihan kata dalam ayat tersebut adalah *'Abd*.[556]

Ayat ini menjelaskan *al-mi'râj al-rûhî* pada *maqâm ubûdiyah*. Namun khusus bagi Nabi Saw., karena kesempurnaan *ubûdiyah* (*kamâl al-'ubûdiyah*) maka beliau mencapai *kamâl al-isrâ'*. *Mi'râj* yang dimiliki beliau bukan hanya *al-mi'râj al-rûhiyah* sebagaimana manusia lainnya tapi *mi'râj* yang terjadi pada beliau adalah *al-mi'râj al-*

[555] Ḥasan 'Abd al-Raḥîm al-Suyûṭî, *Maqamât al-Muqarrabîn fî al-Wuṣûl ilâ Rabb al-'Âlamîn* (Cairo: Dâr al-Manâr, vol. 2, 2005), 850-851.

[556] Dalam penafsiran Ibn 'Arabî pada surat al-Ṣâd ayat 30: (نعم العبد إنّه أوّاب), maqam *'abd* adalah *maqam al-nubuwwah* (maqam kenabian). Hal tersebut, menurut Ibn 'Aṭâ dan al-Qushayrî, dan Ibn 'Ajîbah karena cepat mengembalikan segala permasalahannya kepada Allah. Keberadaan *'abd* dihadapan Tuhannya, menurut al-Junaydî, diibarat seperti mayit di depan orang yang memandikannya. Terserah apa yang diperbuat oleh yang memandikannya. Dhun al-Nûn al-Miṣrî, *al-Tafsîr al-'Irfânî li al-Qur'ân al-Karîm*, Maḥmûd al-Hindî (ed.) (Cairo: Maktabah al-Madbûlî, cet. I, 2007), 170.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

jasadiyah dan *al-rûhiyah* sekaligus.[557]

وما أنزلنا على عبدنا... (سورة الأنفال: 41**).**

"Tidak kami turunkan kepada hamba kami..."

كهيعص ♦ ذكر رحمة ربّك عبده زكريا (سورة المريم: 1- 2**).**

"*Kaf-ha-yâ, 'ayn, ṣâd*. Ingatlah rahmat Tuhanmu kepada hamba-Nya, Zakaria."

فوجدا عبدا من عبادنا أتيناه رحمة من عندنا وعلّمناه من لدنّا علما

"Mereka bertemu dengan hamba yang telah Kami berikan rahmat dari sisi Kami. telah Kami ajarkan kepadanya ilmu dari sisi Kami."[558]

Sewaktu Nabi Saw. disuruh untuk memilih Nabi-Penguasa atau Nabi-Hamba, nabi memilih *ubudiyah*. *Ubudiyah* adalah bentuk ẓâhir dari ibadah. Ruh dari ubudiyah adalah meninggalkan *tadbîr* dan usaha dengan *Rububiyah*-Nya.[559]Jika berusaha maka usahanya bukan untuk dirinya tapi untuk Tuhannya. Ini adalah makna dari *liya'budûni* (untuk menghamba kepada-Ku). Dalam bahasa yang lain untuk berkhidmah kepada-Ku, bukan berkhidmah untuk dirinya sendiri.[560]

Akhir perjalanan seorang *sâlik* menurut Ibn al-Qayyim al-Jawziyah adalah penyempurnaan derajat *ubûdiyah* itu sendiri. Dan

[557] Ibn 'Ajibah, *Îqâẓ*, 394.

[558] Menurut ahli tafsir hamba dalam ayat ini ialah Nabi Khidr, dan yang dimaksud dengan rahmat disini ialah wahyu dan kenabian. Sedang yang dimaksud dengan ilmu ialah ilmu tentang yang ghaib seperti yang diterangkan dalam ayat ayat berikut. Departemen Agama RI, *Alqur'an dan Terjemahnya*, terj. Yayasan Penyelenggara Penterjemah Alquran (Jakarta: PT. Tanjung Mas Inti Semarang), 454.

[559] Ibn 'Aṭâ'Allah al-Sakandarî, *al-Tanwîr fi Isqât al-Tadbîr*, Musa Muhammad 'Ali Musâ dan 'Abd al-'Âl Ahmad al-'Arabi (ed.) (tanpa cetakan dan tahun), 100-103.

[560] Ibn 'Aṭâ'Allah, *al-Tanwîr*, 360-363.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

kesempurnaan *ubudiyah* tersebut dicapai oleh Muḥammad Saw. itu sebabnya dia menjadi pemberi syafaat di hari akhir nanti. Sebagaimana yang diucapkan oleh Nabi Isa AS saat diminta memberi syafaat:

إذهبوا ألى محمد، عبد غفر له ما تقدّم من ذنبه وما تأخّر[561]

> "Pergilah ke Muhammad, hamba yang telah diampuni dosa sebelumnya dan setelahnya." Pada perkataan Isa AS ini istilah yang digunakan adalah *'abd* (hamba) yang menunjukkan tingginya *maqâm* ubudiyah. Maqâm ubudiyah ini selalu bersinambungan dengan *al-qiyâm bi ḥuqûq al-rubûbiyah* (memenuhi ḥak-hak ketuhanan).

كن بأوصاف ربوبيته متعلّقا وبأوصاف عبودبتك متحققا

Menurut Ibn 'Ajibah, maksud dari *al-ta'alluq* dengan sifat *Rubûbiyah* secara batiniyah. Sedangkan realisasi sikap ubudiyah secara ẓahiriyah.[562] Keagungan ketuhanan menjadi nyata dengan perwujudan ubudiyah. Keduanya bagaikan dua sisi mata uang. Keduanya memiliki empat sifat yang berlawanan sebagaimana dijelaskan dalam tabel berikut ini:[563]

NO	SIFAT *RUBUBIYAH*	SIFAT *'UBÛDIYAH*
1	*Al-Ghinâ* (Kaya)	*Al-Faqr* (Butuh)
2	*Al-'Izz* (Agung)	*Al-Dhull* (Hina)
3	*Al-Qudrah* (Kuasa)	*Al-'Ajz* (Tidak mampu)
4	*Al-Quwwah* (Kuat)	*Al-Ḍu'f* (Lemah)

[561] Ibn al-Qayyîm al-Jawziyah, *Madârik al-Sâlikîn* (Beirût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, cet. 3, cet. I, t.t.), 463.
[562] Ibn 'Ajîbah, *Îqaẓ*, vol 2, 183-184.
[563] Ibn 'Ajîbah, *Îqaẓ*, vol 2, 184.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Tugas hamba untuk memenuhi ḥak-hak ketuhanan ini menjadi perhatian tersendiri dalam kalangan sufi. Tidak sedikit karya yang ditulis khusus untuk mengingatkan hal tersebut seperti karya al-Muḥâsibî (w. 243)[564] yang berjudul *al-Ri'âyah li Ḥuqûq Allah*, sebuah karya yang sangat berpengaruh dalam kitab *Iḥyâ Ulûm al-Dî*n karya al-Ghazâlî.[565] Tugas tersebut dirasa berat sehingga Nabi Saw dan kaum sufi merasa belum mampu memenuhinya. Gambaran tersebut dikisahkan oleh al-Makkî dari riwayat Ibn 'Aṭâ'.

Suatu ketika Rasulullah Saw. menyampaikan khutbah kepada kami berisi nasihat yang membuat air mata bercucuran, hati bergetar, dan kulit merinding. Beliau lalu membacakan ayat: "Dan mereka tidak memuliakan Allah dengan semestinya."[566] begitu beliau membaca ayat itu, mimbar tempat beliau berkhutbah bergetar. Aku mengira mimbar itu akan jatuh menimpaku yang berada di bawahnya...[567] Peristiwa yang hampir sama juga terjadi pada Abû Yazîd al-Bisṭâmî. Dikisahkan oleh al-Makkî, pada suatu hari jum'at *Abû Yazîd* duduk di bawah mimbar. Ketika imam membaca ayat tersebut dia menangis seakan mengeluarkan air darah. Ia memukul mimbar sambil berkata, "Siapalah aku ini? Tidak sanggup aku memuliakan-Mu sebagaimana

---

[564] Namanya adalah Abû 'Abd Allah ibn al-Asadî al-Muhâsibî

[565] Al-Ghazâlî mengatakan bahwa al-Muḥâsibî adalah orang yang paling pandai dalam hal *mu'âmalah*, dia juga peneliti pertama yang membahas tentang cacat-cacat jiwa, rusaknya amal ibadah. Baca Abû Abd Allah al-Ḥarith al-Muḥâsibî, *Risâlat al-Mustarshidîn*, Abd al-Fattâḥ Abû Ghaddah (ed.) (Cairo: Dâr al-Salâm, cet. 4, 1982), 17-18. Al-Ri'ayah bagi al-Muḥâsibî bagaikan Iḥyâ bagi al-Ghazâlî. Abû Ḥarith al-Muḥâsibî, *al-Ri'âyah li Ḥuqûq Allah*, Abd al-H{{alîm Maḥmûd (ed.) (Cairo: Dâr al-Ma'ârif, cet. 2, t.t.), 14.

[566] QS. Al-'An'âm: 91; QS. Al-Hajj: 74; QS. Al-Zumâr: 67. Firman Allah: وما قدروا الله حقّ قدره.

[567] Abû Ṭâlib al-Makkî, *Buku Saku*, 298.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

mesti-Nya."[568]

Peristiwa yang terjadi pada Nabi Saw dan Abû Yazîd al-Bisṭâmî adalah gambaran dari etika *ubûdiyah* dimana seorang hamba harus merasa hina, rendah, dan kurang mampu memenuhi hak *rububiyah* Allah.[569] Dia merasa kurang sehingga layak mendapatkan siksa Allah meski telah mencapai derajat kenabian atau kewalian.[570] Hal ini juga menunjukkan tingginya maqam *ubûdiyah* sebagai tugas yang harus dilakukan seorang hamba.

Maqam ubudiyah ini menurut Ibn 'Aṭâ'Allah dicapai dengan *isqât al-tadbîr* sebagai asas dari *maqâmât* dan *aḥwâl*. *Isqât al-tadbîr* tidak berarti bahwa seorang sufi meninggal usaha (*al-tasabbub*). Dia tetap harus menjalankan tugasnya sebagai *khalifat Allah*. *Khalîfah* tidak selalu berarti meneruskan. Ia adalah seorang yang menggantikan fungsi dan peran Allah di muka bumi. Fungsi dan peran itu, menurut al-Bûṭi, adalah menegakkan prinsip-prinsip keadilan Tuhan dan hikmah ketuhanan di muka bumi ini.[571] Seorang hamba, dari aspek *ẓahir*nya, diminta sebagai *khairu ummah ta'murûna bi al-ma'rûfi wa tanhawna an al-munkar*[572] dan aspek batinnya, peran dan fungsi

[568] Al-Makkî, *Buku Saku*, 299.

[569] Jalan kehinaan ini dipilih oleh 'Abd al-Qâdir al-Jîlânî seperti ungkapan beliau: "Aku mendatangi pintu-pintu (menuju Allah), kesemuanya ramai berdesakan kemudian aku mendatangi pintu kehinaan dan ternyata pintu itu sepi maka aku masuk melaluinya. Ibn 'Ajîbah, *Îqâẓ*, 172.

[570] 'Abd al-Wahhâb al-Sha'râni, *al-Anwâr al-Qudsiyah fi Ma'rifat Âdâb al-'Ubûdiyah*, Ramaḍân Basṭâwîsî Muhammad (ed.) (Cairo: al-Haiat al-Miṣriyah al-'Âmmah, cet. 1, 2007), 177.

[571] Baca penjelasan al-Bûṭî tentang nikmat *îjâd* dan *imdâd*. Sâ'îd Ramaḍân al-Bûṭî, *al-Ḥikam al-'Aṭa'iyah Sharḥ wa Taḥlîl* (Beirût: Dâr al-Fikr al-Mu'âṣir, vol. III, 2002), 158.

[572] Firman Allah:

كنتم خير أمّة أخرجت للنّاس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

tersebut dilandasi dengan *ubudiyah* kepada Allah Swt. Tugas khalifah Allah yang lain menurut Quraish Shihab adalah membantu makhluk lain menyempurnakan tujuan penciptaannya. Peran terbiyah dan *ta'mîr* (membangun) alam tetap menjadi tugas seorang *'ârif*.

Demikian tingginya kedudukan manusia sehingga digambarkan berada diantara dua alam yakni alam materi dan alam *malakût*. Sebagaimana dituturkan dalam hikmah Ibn 'Aṭâ'Allah:

جعلك في العالم المتوسّط بين ملكه وملكوته ليعلمك جلاله قدرك بين مخلوقاته وأنّك جوهرة تنطوي عليك أصداف مكوّناته.

> "Allah menjadikanmu berada di alam pertengahan antara alam materi dan *malakût*-Nya guna memperkenalkan tingginya kedudukanmu di antara makhluk. Kau adalah mutiara yang tersembunyi dalam kulit ciptaan-Nya."

Kedudukan tinggi manusia diantara makhluk Allah yang lain dan keberadaannya pada dua dimensi tersebut sebelumnya telah dinyatakan oleh al-Ghazâlî dalam penafsirannya surat al-'al-A'âf ayat 54, dimana Allah berfirman:

ألا له الخلق والأمر

Tentang ayat tersebut al-Ghazâlî menjelaskan bahwa secara jasadiyah manusia adalah bagian *alam al-khalq* dan *rûḥ*-nya adalah *'âlam al-amr*. Al-Rûh termasuk *'alam al-amr* karena merupakan bagian dari kekuasaan ketuhanan (*al-qudrah al-ilâhiyah*).[573] '*Alam al-amr* adalah alam sebelum terciptanya makhluk. Ayat ini berkorelasi dengan pemahaman al-Ghazâlî tentang firman Allah yang berbunyi:

[573] Abû Ḥamid al-Ghazâlî, *Kimiyâ' al-Sa'âdah wa al-Risâlah al-Wa'ẓiyah* (Maktabah wa Maṭba'ah al-Misbâkh, t.t.), 9-10.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

وما خلقت الجنّ والإنس إلا ليعبدون.[574]

Dalam *Kimiyâ' al-Sa'âdah*, al-Ghazâlî mengutip ayat tersebut dalam ulasannya tentang hati (*qalb*). Menurutnya, *al-qalb*[575] diciptakan untuk menyaksikan keagungan Tuhan (*al-ḥaḍrah al-ilâhiyah*). Barang siapa berjuang untuk dapat menyaksikannya dalam ciptaan-Nya ini maka dia akan menjadi hamba yang sebenar-benarnya.[576] Selanjutnya, apa korelasi antara hamba dan khalifah? Al-Ghazâlî menjelaskan bahwa hati (*ruḥ*) merupakan unsur yang paling mulia dalam diri manusia. Jasad menjadi pembantu akal dan akal menjadi pembantu hati. Ini artinya, al-Ghazâlî mengikat *al-ma'rifah* (peran hati manusia) dengan unsur lainnya; akal dan jasad. Namun dia menegaskan bahwa hati lah yang sejatinya merupakan pimpinan dari keduanya. Hati adalah raja dan jasad adalah hambanya.[577] Dimulai dengan *al-ma'rifah Allah*, hati memerintah akal dan jasad seorang hamba untuk berbuat sebagaimana yang diperintahkan oleh Allah dalam kapasitasnya sebagai *khalifat Allah*.

---

[574] Kalimat *liya'budûni* dalam ayat tersebut ditafsirkan dengan *liya'rifûni*

[575] Kaum sufi tidak memaknai hati sebatas organ manusia yang terbentuk dari darah, namun mereka memaknai sebagai unsur non-materi. Ia adalah organ spiritual. Gulen, Tasawuf, 63. Al-Ghazâlî dalam *Iḥyâ'* sebagaimana dikutip Murata menjelaskan istilah-istilah jiwa, hati, ruh, dan akal mengacu pada realitas yang sama tapi dari sudut pandang yang berbeda. Sachiko Murata, *The Tao of Islam, Kitab Rujukan tentang Relasi Gender dalam Kosmologi dan Teologi Islam*, terj. Rahmani Astuti dan M.S. Nasrullah (Bandung: Mizan, cet. IV, juni 1997), 307. *Al-qalb* adalah salah satu nama dari tiga nama lain dari potensi *al-Rûḥ*, yakni *aql*, *nafs*, dan *al-rûḥ*. *al-Rûḥ* disebut *al-rûḥ* karena memiliki potensi hidup dan membuat hidup, disebut *nafs* karena menjadi indikator dari kehidupan, disebut *qalb* karena memiliki sifat berubah-rubah dan disebut *aql* karena mampu mengikat pengetahuan. Murata, *The Tao of Islam*, Ibid., 308.

[576] al-Ghazâlî, *Kimiyâ'*, 14-15.

[577] Murata, *The Tao of Islam*, 306.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Fungsi manusia sebagai *khalifat Allah* di muka bumi ini sebenarnya telah jauh sebelum manusia pertama diciptakan.[578] Itu sebabnya al-Shâdhilî meyakini bahwa diturunkannya Adam AS ke muka bumi ini dalam rangka tersebut dan menjadikannya makhluk yang mulia; *khalifat Allah*.[579] Dalam fungsi dan peran sebagai *khalifah*, seorang hamba dituntut untuk menjaga keteraturan, keseimbangan dan kesinambungan alam. Menegakkan *al-amr bi al-ma'ruf* dan *al-nahy 'an al-munkar* di dunia ini. Menyempurnakan tujuan penciptaan makhluk. Namun kesemua ini dilakukan dalam kerangka *ubudiyah* kepada Allah semata. Dengan *al-ma'rifah* tersebut manusia akan benar-benar dapat menyepurnakan ubudiyahnya kepada Allah dan menjauh dari tujuan *ubûdiyat nafsihi* (ubudiyah dirinya sendiri). Manusia yang seperti inilah yang oleh al-Sharqâwî disebut dengan *al-insân al-kâmil*[580] (manusia sempurna). *Insân kâmil* inilah yang dimaksudkan *berada di alam pertengahan antara alam materi dan malakût-Nya*... diatas.[581]

---

[578] Turunnya ayat: إنّي جاعل في الأرض خليفة adalah sebelum diciptakannya Adam AS yang diyakini sebagai *abû al-bashar* (bapak ras manusia).

[579] Ibn 'Aṭâ'Allah, *al-Tanwîr*, 88.

[580] Istilah insan kamil dalam madhhab Ibn 'Arabî--sejak al-Qunâwî--digunakan untuk menunjukkan lima wilayah kehadiran Tuhan atau wilayah dimana Tuhan dapat ditemukan. Tuhan dipersepsi melalui: pertama, Tuhan itu sendiri. Kedua, dunia spiritual. Ketiga, dunia imajinal. Keempat, dunia jasadiyah. Kelima, manusia (*al-insân al-kâmil*). William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge, Tuhan Sejati dan tuhan-tuhan Palsu*, terj. Achmad Nidjam, M. Sadat Ismail, dan Ruslani (Yogyakarta: Penerbit Qalam, cet. I, juli 2001), 42.

[581] Ibn 'Abbâd al-Niffarî, *Sharḥ al-Ḥikam*, Abd al-Sharqâwi (ed.) (Surabaya: Al-Hidayah, vol. 2, t.t.) 70. Menurut kaum sufi, manusia adalah tujuan akhir penciptaan. Dalam bentuk konkritnya diwakili oleh Muhammad Saw, contoh Insân Kamil par excellence. Itu sebabnya hadis qudsi menyatakan: "Jika bukan karena engkau (hai Muhammad), tidak akan aku ciptakan alam semesta ini. Mulyadhi Kartanegara,

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Prinsip ini mungkin saja dianut Ibn 'Aṭâ'Allah ataupun al-Ghazâlî karena adanya kesesuaian dengan kehidupan yang mereka berdua alami. Sebagaimana diketahui, keduanya adalah tokoh sufi yang juga dikenal sebagai penggerak dinamika sosial, keagamaan, dan bahkan politik. Sebagaimana al-Ghazâlî, Ibn 'Aṭâ'Allah juga merupakan cendekiawan dan ilmuwan ilmu-ilmu dzahir lainnya. Al-Ghazâlî pernah menduduki jabatan Rektor di Universitas terbesar di zamannya, al-Nidhâmiyah, sedangkan Ibn 'Aṭâ'Allah dapat dianggap sebagai guru besar di Universitas al-Azhar dan memiliki tempat terhormat di lembaga tersebut. Keduanya juga dikenal dekat dengan penguasa dan sering diminta petuah serta nasehat oleh penguasa di zamannya masing-masing.[582] Mereka juga hidup di masa kekacauan terutama konflik keagamaan antar kelompok teologi atau konflik antara kelompok sufi dan *fuqahâ'*.

Menembus Batas Waktu, Panorama Filsafat Islam (Bandung: Mizan, cet. II, Mei 2005),138.

[582] Al-Ghazâlî adalah teman dekat Wazîr Niẓâm al-Mulk. Dia merupakan intelektual istana dan menjadi anggota istana. Massimo Campanini, "Al-Ghazâlî", Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (ed.), *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam*, terj. Tim Penerjemah Mizan (Bandung: Mizan, cet. 1, Juli 2003), 322.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

BAB 16
ONTOLOGI MAKRIFAT IBN 'AṬÂ' ALLÂH: SEBUAH PERSPEKTIF

> *"Ada dua nikmat yang pasti dialami oleh semua makhluk yaitu nikmat penciptaan dan nikmat pertolongan".*
>
> *(Ibn 'Aṭâ' Allâh)*

Ibn 'Aṭâ' Allâh, dalam doktrin mistiknya meyakini bahwa wujud pada hakikatnya adalah adalah Satu. Selainnya dari pada itu adalah ilusi atau khayal. Namun, dalam beberapa hikmah yang lain dengan tegas dia menyebutkan istilah *al-akwân* (alam) dalam pemaknaan alam materi dengan berbagai macam keragamannya. Pada titik ini, pandangan Ibn 'Aṭâ' Allâh terkesan paradoks. Dia, dalam doktrinnya, meneguhkan kesatuan mutlak sekaligus kesatuan dalam keragaman. Kesatuan Tuhan dalam Wujud Niscaya dan kesatuan-Nya dalam keragaman wujud kontingen alam.

Pada hal di atas ada dua persoalan penting untuk dikaji: *pertama*, persoalan wujud dan penciptaan yang dalamnya dikaji tentang

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

prinsip-prinsip wujud dan penciptaan dan bagaimana memaknai penciptaan dalam doktrin tasawuf Ibn 'Aṭâ' Allâh. *Kedua*, wujud dan kesatuan yang mana dalam kajian tersebut dapat dilihat apakah yang dimaksud kesatuan adalah kesatuan wujud ataukah kesatuan pengalaman.

Wujud dan Penciptaan

Sebelum membahas tentang wujud[583] perlu dipahami dahulu apa maksud dari penciptaan menurut Ibn 'Aṭâ' Allâh. Setidaknya ada dua hikmah yang dapat digunakan untuk melihat maksud dari penciptaan dalam pandangan Ibn 'Aṭâ' Allâh. Dua hikmah dapat menjadi pijakan penting dalam kajian wujud menurut Ibn 'Aṭâ' Allâh:

نعمتان ما خرج موجود عنهما، ولابدّ لكلّ مكوّن منهما: نعمة الإيجاد ونعمة الإمداد

"Ada dua nikmat yang pasti dialami oleh semua makhluk: nikmat penciptaan dan nikmat pertolongan" Dalam hikmah berikutnya Ibn 'Aṭâ' Allâh mengatakan:

أنعم عليك أوّلا بالإيجاد وثانيا بتوالي الإمداد

"Mula-mula Dia memberimu nikmat penciptaan dan kemudian terus-menerus memenuhi kebutuhan"

Ada dua hal yang ditekankan dalam dua hikmah ini: *pertama*, bahwa terjadi proses penciptaan dan yang *kedua*, bahwa Allah meno-

[583] Wujud kadang dideskripsikan sebagai sesuatu yang tidak tampak dalam dirinya sendiri sembari menyebabkan segala sesuatu lainnya tampak. Ia identik dengan "cahaya", yang tidak tampak dalam dirinya sendiri seraya memungkinkan kita melihat hal-hal lainnya. Apa yang disebut sebagai "cahaya yang tampak" tidak lain hanyalah pantulan remang-remang dari cahaya sesungguhnya yang tidak tampak. Kita bisa melihatnya karena cahaya tersebut telah berbaur dengan kegelapan. Bahkan pada tataran fisikal, semakin terang cahaya itu, maka semakin sulit cahaya tersebut dilihat. Sachiko Murata, *The Tao of Islam,* 100.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

pang makhluk-Nya secara terus menerus tanpa interupsi kehampaan dan ruang. Kesinambungan tersebut dapat disimpulkan dengan pilihan kata yang digunakan Ibn 'Aṭâ' Allâh, yakni "*tawâlî*" yang berarti terus-menerus dan tanpa terputus.

Ada pertanyaan mendasar dalam pembacaan dua hikmah ini, yakni penggunaan kata *îjâd* yang oleh sebagian penerjemah diartikan sebagai "penciptaan".[584] Penerjemahan seperti ini masih meninggalkan pertanyaan, apakah yang dimaksud dengan penciptaan adalah penciptaan dari ketiadaan menjadi ada (*creatio exe nihilo*)? Ataukah penciptaan dalam kesadaran. Maksudnya, sebenarnya ciptaan itu telah ada sebelumnya namun belum disadari. Esensi mendahului eksistensi. Selanjutnya, dengan kehadiran, penciptaan tersebut menjadi wujud dalam kesadaran.

Penciptaan dalam pengertian *creatio exe nihilo* (penciptaan dari ketiadaan) dalam bahasa Arab biasanya menggunakan *kata ba-da'a*. Sedangkan penciptaan dari sesuatu menggunakan *kha-la-qa*. Dalam bentuk *maṣdar*, kata tersebut berubah menjadi *al-bid'* dan *al-khalq*.[585] Hal ini berbeda dengan hikmah di atas yang menggunakan kata dasar *wa-ja-da*. Dengan penambahan hamzah di awal kata dasarnya (*a-jâ-da*), maka dalam bentuk *ism maṣdar* menjadi *îjâd*. Jadi, *îjâd* adalah *ism maṣdar* yang secara gramatikal disebut *nomina-verba* (kata benda yang dapat berfungsi sebagai kata kerja). Dalam bahasa Arab, *ism*

[584] Ibn 'Aṭâ'Allâh, *Terapi Makrifat, Kasidah Cinta dan Amalan Wali Allah*, terj. Fauzi Bahresy (Jakarta: Penerbit Zaman, cet. I, 2011), 197.

[585] Kata dasar *ba-da-'a* dalam kamus filsafat digunakan untuk menunjukkan penciptaan sesuatu tanpa melalui sesuatu. Sedangkan *kha-la-qa* menunjukkan penciptaan sesuatu dari sesuatu. 'Abd al-Mun'im al-Ḥifnî, *al-Mu'jam al-Falsafî* (Cairo: al-Dâr al-Miṣrîyah, cet. 1, 1990), 114.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

maṣdar menjadi sifat yang tidak dapat berdiri sendiri. Untuk menunjukkan fungsi kata kerjanya ia membutuhkan preposisi lain seperti *dhu* atau *ṣâḥib*. Contoh, *ṣâḥib al-îjâd* yang artinya orang yang memiliki sifat menciptakan atau *dhû shajâ'ah* orang yang memiliki keberanian.[586]

Hal lain yang juga perlu dijelaskan bahwa *wa-ja-da* tidak hanya berarti penciptaan. *Wa-ja-da* memiliki makna aktif sebagai usaha menemukan. Karenanya, dalam terjemahan bahasa Indonesia *wa-ja-da* tidak hanya berarti ada namun juga berarti menemukan.[587] Dalam pengertian ini, kata dasar *wa-ja-da* dapat berarti menemukan dalam diri atau dalam kesadaran. Penemuan tersebut mirip dengan penciptaan. Keduanya, berawal dari ketiadaan dan kemudian ada. Hanya, yang pertama dalam wilayah eksternal sedang yang kedua dapat berupa internal (dalam kesadaran).

Melihat uraian di atas, besar kemungkinan bahwa yang dimaksud dengan *îjâd* dalam hikmah di atas adalah penciptaan dalam dua perspektif sekaligus. *Pertama*, penciptaan dalam pengertian wujud obyektif. *Kedua*, penciptaan dalam pengertian wujud subyektif. Kesimpulan ini mendapatkan legitimasi dari pembahasan-pembahasan

---

[586] M.T. Miṣbâh Yazdî, *Buku Daras Filsafat Islam, Orientasi ke Filsafat Islam Kontemporer*, Terj. Musa Kazhim dan Saleh Baqir (Jakarta: Sadra Press, cet. I, 2010), 216.

[587] Menurut Chittick,*wujûd* tidak hanya dimaknai secara pasif seperti eksistensi. *Wujûd* juga memiliki makna dinamis. *Wujûd* bukan saja merupakan sebuah keberadaan (eksistensi) namun juga memiliki makna dinamis "menemukan". Yang artinya untuk dapat mengetahui keberadaan Tuhan (*ma'rifat* Allah) harus dicapai melalui proses pencarian dan juga keberuntungan dengan anugerah dari Tuhan. William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge, Tuhan Sejati dan tuhan-tuhan Palsu*, terj. Achmad Nidjam, M. Sadat Ismail, dan Ruslani (Yogyakarta: Penerbit Qalam, cet. I, juli 2001), 42.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

sebelumnya yang mengafirmasi wujud obyektif alam semesta ini[588] sekaligus mengafirmasi peristiwa *ruhânîyah* yang dialami oleh manusia dalam kehidupannya dalam alam semesta ini. Ini adalah alasan mengapa Ibn 'Aṭâ' Allâh selalu mengaitkan alam yang merupa-kan *ayat kawnîyah* sebagai media menemukan Tuhan. Sebagaimana dalam hikmah yang artinya: "Allah memperbolehkan dirimu melihat apa yang terdapat di alam namun tidak mengizinkan dirimu berhenti padanya. Dia berfirman, "*Perhatikan apa yang terdapat di langit!*" Dan tidak berfirman, "*Perhatikan langit!*" Dia juga membukakan pemahaman untukmu. Dia tidak berfirman, "*Lihatlah langit!*" agar tidak menunjukkan kepadamu keberadaan benda langit.

Hal lainnya, bahwa *îjâd* memiliki makna memberikan wujud. Realitas sesuatu adalah wujud itu sendiri.[589] Kata ini menjelaskan bahwa wujud diciptakan atau diberikan. Kalimat *îjâd* tidak menegasikan makna penciptaan dalam pengertian penciptaan dari ketiadaan. Keduanya dapat terjadi secara bersama atau berkelanjutan. Seseorang bisa jadi bersama makhluk namun tidak menyadari wujud makhluk. *Îjâd* di sini dapat berfungsi dalam pemberian wujud pada makhluk dalam kesadaran seseorang tersebut. Ciptaan dalam pengertian penciptaan emanasi[590] atau iluminasi mungkin telah ada namun wujudnya tiada (*'adam*) dalam kesadaran. Di sini peristiwa *îjâd* menjadi penting adanya.

Yang masih menjadi persoalan adalah hakikat penciptaan wujud

[588] Hikmah yang menunjukkan hal tersebut di antaranya: "Alam menampungmu dari sisi fisik. Namun, ia tidak dapat menampungmu dari sisi spiritual. Ibn 'Aṭâ'Allâh, *Terapi Makrifat, Kasidah Cinta*, 246-247.
[589] Yazdî, *Buku Daras*, 266.
[590] Penciptaan dalam pengertian mazhab emanasi adalah emanasi itu sendiri

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

obyektif sendiri. Sebagaimana yang dibahas sebelumnya, jika dikatakan penciptaan dalam pengertian *creatio exe nihilo* maka problem teologis yang muncul yaitu problem dimensi ruang dan waktu, yang keduanya mustahil dinisbahkan pada Allah. Sedangkan jika tidak dalam pengertian tersebut, misalnya dalam pengertian emanasi atau iluminasi, maka persoalan yang muncul adalah tentang *qidam al-'âlam* (primordialitas alam). Hal ini juga menimbulkan problem teologis lain yakni kontradiksi pengertian tersebut dengan sifat Allah, "*mukhâlafat li al-ḥawâdithi* (berbeda dengan yang baru/makhluk)".

Ditarik pada akar permasalahan bahwa problem teologis penciptaan adalah berbedaan penafsiran firman Allah:

إذا أراد شيئا ان يقول له كن فيكون.[591]

"Dan jika Dia menghendaki sesuatu Dia berfirman "Jadikan", maka jadilah apa yang dia kehendaki."

Terkait dengan ayat ini, terdapat beberapa penafsiran, di antaranya adalah penafsiran mazhab teologi klasik. Di sini penulis akan mencontohkan sebagian dari penafsiran tersebut. *Pertama*, penafsiran aliran Mu'tazilah. Aliran ini mengatakan bahwa yang dikehendaki (*murâd*) adalah sesuatu (*shay'*) sedangkan yang tidak dikehendaki adalah tiada (*adam*). Aliran ini menghubungkan wujud atau tiada dengan kehendak (*irâdah*), bukan dengan lafaz "*kun*".[592] Pandangan yang mengaitkan proses *îjâd* dengan *irâdah* Allah ini diikuti oleh mayoritas para ahli tafsir di antaranya, Jamâl al-Dîn al-Qâsimî[593] dan

[591] QS. Yasin [36]: 82.
[592] Fakhr al-Dîn al-Râzî, *al-Tafsîr al-Kabîr* (Beirût: Dâr al-Fikr, vol. 26), 111-112.
[593] Lihat Muḥammad Jamâl al-Dîn al-Qâsimî, Maḥâsin al-Ta'wîl, Aḥmad ibn 'Alî dan Ḥamdî Subḥî (ed) (Cairo: Dâr al-Ḥadîth, vol. 8, 2002), 78.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Wahbah al-Zuhaylî.[594]

Kedua, Karâmîyah mengatakan bahwa ayat tersebut menunjukkan bahwa Allah memiliki kehendak baru (*irâdah muḥdithah*). Mazhab ini mendasarkan argumentasinya pada dua hal: (1) *irâdah* berhubungan "*Kun*" dan "*Kun*" berhubungan *shay'*. Meski mereka mengatakan bahwa *fâ' li al-ta'qîb* mereka menegaskan bahwa apa yang berhubungan dengan sesuatu yang baru (*ḥadith*) maka ia adalah *ḥâdith*. Pendapat senada dengan hal ini disampaikan oleh para filosof. Dengan adanya hubungan antara kehendak Allah dan perintah-Nya, dan perintah-Nya dengan *kawn* (alam) maka kehendak dapat disimpulkan sebagai *al-qadîm* (primordial), alam adalah primordial, maka alam obyektif (*mukawwanât*) juga primordial.[595]

Tafsiran yang berbeda tentang ayat dari diberikan oleh al-Ṭabâṭabâ'î. Dia memandang bahwa kalimat **إنّما أمره إذا أراد شيئا** sebagai *mubtada'*, sedangkan kalimat yang berbunyi **ان يقول له كن فيكون** sebagai *khabar*. Dalam tafsiran ini **ف** tidak dipandang sebagai syarat dari kata kerja *a-ra-da*. *Irâdah* dipandang sebagai sifat-aksi (*al-ṣifat al-fi'lîyah*) yang tidak memiliki sisi aksinya lagi. Tidak ada suatu apapun di antara Allah dan sesuatu termasuk *irâdah* tersebut. Sehingga *irâdah* sama sekali bukan sebab dari terciptanya makluk. Allah Suci dari ketergantungan-Nya pada *irâdah* tersebut. Terkait dengan tafsir **كن فيكون** , menurut al-Ṭabâṭabâ'î, kata *îjâd* adalah **كن** itu sendiri dalam arti wujud yang diwujudkan dari sudut pandang ketergantungannya pada Allah. Sedangkan dalam sudut pandang

[594] Wahbah al-Zuhaylî, al-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa al-Sharî'ah wa al-Manhaj (Beirût: Dâr al-Fikr, vol. 12, cet. I, 2005), 481.
[595] al-Râzî, *al-Tafsîr*, 111-112.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

dirinya sendiri ia adalah *mawjûd* (eksisten) dan *makhlûq*.[596]

Penafsiran terakhir ini melepaskan hubungan antara penciptaan dengan kehendak Allah. Penciptaan bersifat *unintensional*. Dengan kata lain, Allah tidak membutuhkan syarat apapun untuk menciptakan sesuatu termasuk kehendak tersebut. Syarat hanya akan membatasi kuasa Allah yang hal itu tidak dapat diterima dalam kaca mata teologis. Di sisi lain, penafsiran ini menegaskan dua prinsip terkait ciptaan (makhluk) yang terdapat dalam firman Allah yang artinya: "Bagi-Nya perintah dan penciptaan."[597] Alam perintah adalah alam pada masa asali sebelum diciptakan makhluk yang memiliki sifat langsung. Sedang pada alam makhluk, Alquran menjelaskan bahwa proses penciptaan bumi dan langit, misalnya, selama enam hari. Tempo enam hari ini tidak mengurangi kekuasaan dan supremasi Allah SWT. jika, dihubungkan pada prinsip-prinsip ciptaan.

Hal tersebut jika dihubungkan dengan hikmah Ibn 'Aṭâ' Allâh, bahwa *îjâd* dan *imdâd* Allah pada makhluknya berhubungan dengan kesiapan makhluk tersebut.[598] Dengan kata lain, kesiapan tersebut adalah syarat yang integral dalam *wujûd* tersebut. Di sini, kata "*awwalan* (pertama)" dan "*thâniyan* (kedua)" pada hikmah di atas tidak ditafsirkan sebagai perubahan yang terjadi dalam dimensi waktu akan tetapi ditafsirkan sebagai tanda dari perubahan trans-substansial yang terjadi dalam kesatuan iluminasi supremasi Tuhan. Dalam pengertian ini, maka kesatuan dalam keragaman itu sendiri. Sebagai-

[596] Muḥammad Ḥusayn al-Ṭabâṭabâ'î, *al-Mîzân fî Tafsîr al-Qur'ân* (Beirût: Mu'assasah al-A'lamî li al-Matbû'ât), 115-116.
[597] Q.S. al-A'râf: 54.
[598] Dituangkan dalam *al-Ḥikam* yang artinya: "Datangnya bantuan Allah (*imdâd*) sesuai dengan kadar kesiapan dan terbitnya cahaya sesuai dengan tingkat kebeningan jiwa." Ibn 'Aṭâ'Allâh, *Terapi Makrifat, Kasidah*, 203.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

mana digambarkan dengan diagram emanasi atau piramida iluminasi di atas. Pada titik ini, persoalan kesatuan wujud dan keragaman alam menemukan titik temu. *Îjâd* dan *tawâlî al-imdâd* merefleksikan kesatuan batin dan keragaman *ẓâhir* juga dalam bingkai kesatuan wujud.

Gradasi Wujud dan Kesatuan Wujud

Pandangan Ibn 'Aṭâ' Allâh tentang wujud dapat dirangkum dalam beberapa hal berikut: *pertama*, dia meyakini tentang *aḥadiyat Allah*.[599] *Kedua*, alam ada dengan ketetapan-Nya.[600] *Ketiga*, alam sirna dengan *aḥadiyah*-Nya.[601] *Keempat*, hijab adalah ilusi.[602] *Kelima*, Allah berada dalam hijab itu sendiri.[603] *Keenam*, alam ada dengan cahaya-Nya.[604] *Ketujuh*, alam ada dengan *îjâd* dan *tawâlî al-imdâd*.[605] *Kedelapan*, larangan untuk hanya berkutat pada ciptaan, arahan untuk meninggalkannya dan menuju ciptaan.

Sedikitnya, dari delapan prinsip ini ada empat hal penting yang dapat dicatat. *Pertama*, Allah adalah sumber wujud alam dan Dia

---

[599] Hal ini dapat ditemukan dalam hikmah yang berbunyi: "*Al-Akwân thâbitah bi ithbâtihî wa mamḥuwwah bi aḥadiyatihî*."

[600] Ibid.

[601] Ibid.

[602] Ibn 'Aṭâ'Allâh bertutur: "Bukan keberadaan benda yang menghijab dirimu dari Allah. Akan tetapi, yang menghijabmu dari-Nya adalah sangkaan (ilusi) adanya sesuatu di sisi-Nya." Ibn 'Aṭâ'Allâh bertutur: "Tidak ada yang menyeretmu seperti ilusi."

[603] Ibn 'Aṭâ'Allâh bertutur: "Bagaimana mungkin Allah terhijab oleh sesuatu sementara Dia tampak, ada, dan hadir pada sesuatu yang dihijab-Nya." Ibn 'Aṭâ'Allâh, *Terapi Makrifat, Kasidah*, 236-237.

[604] Ibn 'Aṭâ'Allâh bertutur, di antaranya: "Janganlah pergi dari satu alam ke alam lain…", Ibn 'Aṭâ'Allâh, *Terapi Makrifat, Kasidah*, 176.

[605] Dua nikmat: yakni nikmat *îjâd* dan *imdâd*. Dalam *îjâd* terdapat prinsip *creatio ex nihilo* sedangkan dalam imdâd digambarkan sebagaimana emanasi terus menerus tanpa henti, dahulu dan sekarang. Al-Taftâzânî, *Taṣawwuf*, 314.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

adalah Satu-satunya Wujud. *Kedua*, bahwa alam dengan keragamannya bergantung pada Allah dalam wujudnya; keragaman tersebut selanjutnya akan sirna dengan kesatuan Allah SWT. *Ketiga*, ketergantungan wujud pada Allah tersebut terus-menerus tanpa interupsi dan kehampaan waktu. *Keempat*, wujud alam memungkin dalam bentuk alam materi.

Dalam prinsip-prinsip yang diuraikan di atas, Ibn 'Aṭâ' Allâh mengakui adanya gradasi wujud, bukan hanya dalam pengertian potensi-potensi untuk mengenal Allah,[606] tapi juga dimensi wujud sebagai bentuk supremasi Allah kepada ciptaannya dan ketergantungan wujud alam kepada-Nya. Gradasi tersebut juga menunjukkan kasatuan-Nya sebagai sumber dari segala wujud dan keberadaannya sebagai tempat bergantung segala wujud. Di sisi lain, juga menunjukkan tentang keragamaan wujud.

Keragaman wujud yang ada dalam wujud kontingen termanifestasikan secara fenomenal dan eksistensial. Dalam pengertian ini, masing-masing dalam makhluk memiliki pembeda (*distinction*) dengan yang lain. Wujud kontingen juga menyadari keberadaannya yang berbeda bersama ragam wujud kontingen yang lain. Di sini, keragaman wujud kontingen secara horisontal terefleksikan dengan sempurna.

Sedang kesatuan dicapai melalui pengalaman eksistensial Sumber Wujud dan wujud kontingen. Secara vertikal, wujud kontingen bergantung dengan Sumber Wujud atau Wujud Niscaya. Kebergantungan pada Sumber Wujud tersebut tidak menafikan keragaman

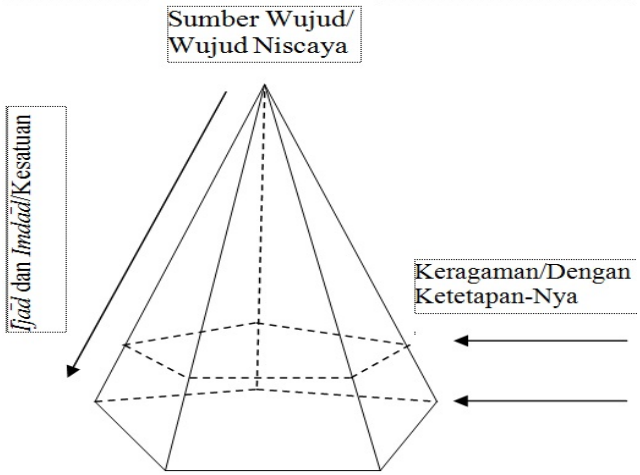
[606] Taftazani menjelaskan gradasi wujud lebih memfokus pada eksistensi manusia sebagai makhluk mulia yang memiliki dimensi ketuhanan. 292-294.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

fenomenalnya secara horisontal namun keragaman tersebut tersebut terserap dalam kesatuan Wujud Niscaya. Atau, tenggelam dalam liputan cahaya supremasi Sumber Wujud sehingga kehilangan identitasnya karena tenggelam dalam wujud tersebut.

Dalam diagram emanasi peristiwa tersebut digambarkan sebagaimana berikut ini:

Tabel



Dengan menggunakan diagram emanasi ini, ontologi makrifat Ibn 'Aṭâ' Allâh dapat dijelaskan sebagai berikut. *Pertama*, Ibn 'Aṭâ' Allâh menyakini bahwa Allah adalah Sumber segala wujud. Dia yang menciptakan dan menopangnya (*imdâd*) ciptaan-Nya secara terus menerus tanpa interupsi waktu dan kehampaan.[607] Ini disebut dengan

[607] Dua hikmah Ibn 'Aṭâ'Allâh mencerminkan hal ini, yakni: "Ada dua nikmat yang pasti dialami dan dirasakan oleh semua makhluk: nikmat penciptaan dan nikmat pemenuhan kebutuhan." Pada hikmah selanjutnya dituturkan: "Mula-mula Dia memberimu nikmat penciptaan, baru kemudian terus-menerus memenuhi semua

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

kesatuan kontinuitas. Sebagaimana emanasi, pemenuhan Allah pada ciptaan-Nya (*imdâd*) berlangsung terus, tiada henti dari dahulu dan sekarang dan akan datang. Hal tersebut menjadi keniscayaan sebagaimana dikatakan oleh kaum sufi: "*Mâ khala Allah bâṭil* (sesuatu tanpa kehadiran Allah adalah sirna)." Pancaran Supremasi Yang Satu melingkupi seluruh ciptaan-Nya. Dia menjadi sumber dari keragaman ciptaan-Nya yang disimbolkan dengan garis vertikal.

Kedua, garis-garis horisontal yang terhubung secara vertikal menunjukkan ketergantungan wujud kontingen pada Yang Satu. Di sisi lain, dia terhubung dengan garis-garis horisontal lainnya yang mengimplikasikan keragaman. Dari sini dipahami bahwa Yang Satu dan yang banyak tetap memiliki gradasi wujud meski berasal dari Sumber Wujud yang sama.

Dalam hikmah Ibn 'Aṭâ' Allâh, wujud yang dianalogikan dengan garis horisontal di atas disebutnya dengan kata *akwân*, bentuk jamak dari kata *kawn* yang dalam bahasa Indonesia diartikan sebagai alam. Sebagaimana dalam hikmah yang berbunyi: "*al-akwân thâbitah bi ithbâtih wa mamḥuwwah bi aḥadiyat dhâtihi* (alam-alam ada dengan ketetapan-Nya dan sirna dengan *aḥadiyat*-Nya." Hikmah ini, sekali lagi, menegaskan bahwa keberadaan alam hanya akan ada jika *ditopang oleh* ketetapan-Nya.

Dengan menggunakan diagram emanasi di atas dapat dijelaskan bahwa saat garis-garis horisontal terhubung secara horisontal ia dapat dilihat bentuk dan keragamannya. Dalam hal ini, alam, termasuk manusia memiliki individualitasnya. Namun jika masing-masing garis

kebutuhan." Ibnu 'Athaillah al-Sakandari, *Terapi Makrifat, Kasidah Cinta dan Amalan Wali Allah*, terj. Fauzi Bahresy (Jakarta: Penerbit Zaman, cet. I, 2011), 196-197.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

horisontal tersebut ditarik ke atas secara vertikal maka keragaman tersebut menjadi hilang (dihapuskan) karena bertemu pada satu titik asal. Titik yang menjadi sumber dari gradasi wujud yang beragam. Pada titik tersebut, keragaman akan sirna dengan kesatuan. Alam akan sirna dengan *aḥadiyah*-Nya.

Di sini, Ibn 'Aṭâ' Allâh meneguhkan pembedaan antara yang mutlak dan yang terikat, Wujud Niscaya dan wujud kontingen sekaligus. Pengakuannya terhadap wujud kontingen tidak menegasikan kesatuan-Nya dan kesatuan-Nya tidak menegasikan keragaman alam. Keragaman adalah kesatuan dalam arti berasal dan ditopang oleh Yang Satu. Dan Yang Satu adalah yang berhak dikatakan wujud Nyata karena kemandirian-Nya dalam wujud dan supremasi-Nya atas wujud yang bergantung padanya. Diagram di atas, yang juga disebut dengan piramida kosmologi iluminasi ini, bersama pembedaan antara garis vertikal dan horizontal menjadi sangat penting untuk memahami "kesatuan batin" dan "keragaman lahir" saat ditemukan pernyataan-pernyataan paradoks pengalaman mistik.[608]

Dalam paradigma sebagaimana diuraikan di atas, kondisi-kondisi yang menyertai wujud seperti *al-wahm* (ilusi), *al-qurb* (kedekatan), *al-hijâb* (hijab) dan *al-shuhûd* (penyaksian), *al-ittiṣâl* (penyatuan), *al-ḥudûth* (kebaruan) dan *al-qadîm* (primordial) dalam perspektif ontologis makrifat Ibn 'Aṭâ' Allâh dapat dipahami sebagaimana berikut.

[608] Mehdi Ha'irî Yazdî, *Menghadirkan Cahaya Tuhan: Epistemologi Iluminasionis dalam Filsafat Islam*, terj. Ahsin Muhammad (Bandung: Mizan, cet. I, 2003), 224-225.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

1) Makna Ilusi dan Bayangan (*al-Ẓill*)[609]

Dalam sebuah hikmah yang ditulisnya Ibn 'Aṭâ' Allâh bertutur: "Bukan keberadaan benda yang menghijab dirimu dari Allah. Akan tetapi, yang menghijabmu dari-Nya adalah sangkaan (ilusi) adanya sesuatu di sisi-Nya." Dalam hal ini, menggunakan istilah ilusi dalam pengertian kaum sufi sebagai wujud yang bersifat kontingen. Pandangan ini semakin jelas dalam *Laṭâ'if al-Minan*. Dalam karyanya tersebut, Ibn 'Aṭâ' Allâh menganalogikan wujud kontingen sebagai bayangan yang tidak memiliki tingkatan wujud (*al-wujûd*) dan tingkatan ketiadaan (*al-'adam*).[610]

Istilah bayangan (*al-ẓill*) ini sebenarnya telah digunakan oleh al-Ghazâlî. Dia menggunakan kata bayangan (*al-ẓill*) untuk keberadaan

[609] Permisalan di atas juga digunakan Ibn 'Arabî. Lebih lengkapnya, permisalahan Ibn 'Arabî untuk menjelaskan hubungan antara *al-Ḥaqq* dan *al-khalq* antara lain: (1) Cahaya dan bayangan (*al-nûr wa al-ẓill*). Analogi ini untuk menunjukkan bahwa *wujûd al-khalq* mengikuti (tergantung) *wujûd* al-ḥaqq. Cahaya satu dapat memunculkan banyak bayangan sesuai dengan banyaknya sesuatu yang tersoroti oleh cahaya tersebut. (2) Matahari dan cahayanya. *Maujûdât* kesemuanya merupakan cahaya dari cahaya-cahaya matahari Kekuasaan. Antara cahaya matahari dan matahari tidak terdapat tataran kebersamaan (*ratbat al-ma'iyah*), akan tetapi (terdapat) tataran cahaya lilin (*rutbah al-sham'iyah*). (3) Permisalan dengan menggunakan istilah hakikat dan ilusi (*khayal*). Wujûd merupakan ilusi dalam ilusi. Wujûd adalah *al-Ḥaq* dalam zat dan *'ayn*-Nya, bukan *asmâ'*-Nya. (4) Permisalan dengan menggunakan *qaus al-quzah* (pelangi)... *muḥdathât* (ciptaan) tidak diketahui kecuali oleh seseorang yang mengetahui hakikat pelangi, perbedaan warnanya seperti perbedaan bentuk ciptaan. (5) Permisalan dengan gambar dan cermin. Ibn 'Arabî menafsirkan *wujûd* dari banyak seperti cermin-cermin yang memantulkan *wajûd* dari Satu. Banyaknya gambar berasal dari banyaknya cermin. Sedangkan yang dilihat sebenarnya adalah Satu. Su'âd al-Ḥakîm, *al-Mu'jam al-Sûfî,* 1155.

[610] Ibn 'Aṭâ'Allah, *Latâif al-Minan*, 161.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

alam.[611] Ṣadr al-Dîn al-Shîrâzî (w. 1050 H/1640 M) saat menjelaskan tentang emanasi juga menggunakan istilah bayangan (*al-ẓill*). Sebagaimana dikutip oleh Mehdî Ḥa'irî Yazdî, yang artinya:

> Semua eksistensi yang mengambil "kemungkinan" sebagai modalitas logis mereka dan semua realitas yang terkait, dan tergolong, kepada Yang Lain, mesti dipandang sebagai nilai-nilai yang berbeda (*i'tibârât*) dan sifat-sifat yang berbeda dari eksistensi Wujud Niscaya. Mereka adalah sinar-sinar dan bayangan-bayangan dari Cahaya Swa-Substantif. Bayangan-bayangan ini, ditinjau dari sudut pandang individuasi (*huwîyah*), sama sekali tidak independen. Bahkan mustahil membayangkan mereka sebagai entitas independen dan tidak tergantung...[612]

Penjelasan al-Ghazâli maupun Mulla Sadra di atas menunjukkan keberadaan wujud kontingen yang dianalogikan dengan bayangan. Kesimpulan ini tidak jauh berbeda dengan pandangan Ibn 'Aṭâ' Allâh tentang alam sebagaimana di jelaskan di atas wujud alam tak ubahnya seperti bayangan yang tidak memiliki derajat wujud maupun ketiadaan.

Kembali pada hikmah di atas yang menegaskan bahwa sebenarnya hijab antara Pencipta dan ciptaan tidaklah ada karena hal tersebut menegasikan pancaran cahaya Tuhan atas makhluk-Nya. Jika hijab diakui keberadaannya sebagai wujud independen, maka ia meniscayakan multiplisitas wujud yang hal itu bertentangan dengan *aḥadiyah*-Nya. Pemaknaan hijab sebagai eksisten independen berten-

[611] Abû Ḥamid al-Ghazâlî, *Mishkât al-Anwâr*, Abû al-'Alâ al-'Afîfî (ed.) (Cairo: al-Dâr al-Qayyûmiyah, 1964), 50.
[612] Ha'irî Yazdi, *Menghadirkan*, 219-220.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

tangan dengan doktrin teologi Ash'arîyah yang dianut oleh Ibn 'Aṭâ' Allâh.

Doktrin hijab di sini semestinya tidak menginterupsi kontinuitas pancaran ketuhanan dan tidak menegasikankan kesatuan kontinuitas dalam iluminasi sebagaimana diilustrasikan dalam piramida iluminasi di atas. Garis vertikal yang bersambung dengan garis horisontal tidak meninggalkan jeda atau interupsi menafikan adanya hijab dalam pengertian eksisten independen. Hal ini menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan bukan menunjukkan pada ketiadaan wujud (*'adam*). Akan tetapi, merupakan wujud kontingen yang tidak tercerahkan oleh supremasi iluminatif. Diibaratkan, sebagai wujud sesuatu yang jauh dari pancaran sinar, yang tidak tegas menggambarkan bentuk dan polanya. Ketidakjelasan tersebut yang menyebabkannya ilusi adanya wujud lain yang menghalanginya dari Sumber Wujud. Hijab tersebut bagaikan bayangan yang tidak dapat dikatakan wujud atau tiada. Sebagaimana dikatakan oleh al-Shâdhilî: "Seperti pada alam ini, jika anda melihatnya dengan mata hati maka akan tampak seperti bayangan. Bayangan tidak memiliki tingkatan wujud dan ketiadaan..."[613]

Dalam salah satu hikmahnya, Ibn 'Aṭâ' Allâh menuturkan bahwa salah satu faktor terhijabnya manusia dari Tuhannya justru karena sangat jelasnya keberadaan Tuhan. Diibaratkan, manusia akan dapat melihat jika ada cahaya, namun jika cahaya tersebut sangat kuat melebihi kemampuan pengelihatannya maka dia justru tidak akan dapat melihat disebabkan cahaya tersebut.

Hikmah ini menegasikan keberadaan hijab. Penjelasan menge-

[613] Ibn 'Aṭâ'Allah, *Latâif al-Minan*, 161.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

nai hijab di sini menunjukkan bahwa antara Sumber Wujud dan wujud kontingen tidak terpisahkan dengan apa yang disebut hijab. Kondisi abnormal yang menyebabkan terhijabnya manusia dari Tuhannya adalah ketidakmampuannya menerima pancaran cahaya iluminasi-Nya. Dalam pengertian tersebut, *imdâd* dari Tuhan memiliki kontinuitas dalam bentuk kehadiran-Nya melalui emanasi dan iluminasi-Nya.

Dalam teori gradasi emanasi atau piramida iluminasi di atas ditemukan bahwa tingkatan terendah pancaran iluminasi dimiliki oleh derajat wujud terjauh. Semakin dekat dengan sumber cahaya maka semakin terang dengan cahaya tersebut. Di sisi lain, semakin jauh dari sumber cahaya maka semakin berkurang cahaya yang didapatkannya. Hal ini menyebabkan semakin sulitnya pengelihatan. Namun, terdapat pula jenis manusia yang tidak mampu melihat karena limpahan cahaya justru karena kedekatannya dengan sumber cahaya tersebut. Jika dianalogikan dengan cahaya matahari, semakin dekat cahaya tersebut dengan matahari maka semakin kuat. Dan semakin kuat cahaya tersebut semakin menyilaukan dan tidak membantu pengelihatan, bahkan menutup pengelihatan.

2) Kedekatan (*al-Qurb*)

Prinsip ini dituturkan oleh Ibn ‘Aṭâ’ Allâh dalam hikmahnya yang berarti: “Yang membuat Allah terhijab darimu adalah karena kedekatan-Nya yang amat sangat kepadamu.”[614] Kedekatan yang sangat ini mengimplikasikaan pada kondisi ketersambungan dan penyatuan, bukan keterpisahan jarak. Dalam hikmah lain, Ibn ‘Aṭâ’ Allâh menegasikan makna “kedekatan” bagi Allah dan manusia dalam pengertian

[614] Ibn ‘Aṭâ’Allah, *Kasidah Cinta*, 218.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

keterpisahan jarak. Bahwa sebenarnya antara keduanya tidak ada keterpisahan.[615]

Pemaknaan "kedekatan" yang juga sebagai bentuk penyatuan juga diungkapkan oleh al-Shâdhîlî[616] yang merupakan guru mursyid tarekat al-Shâdhîlîyah sebelum Abû 'Abbâs al-Mursî dan Ibn 'Aṭâ'Allah. Ungkapan al-Shâdhilî menjelaskan bahwa *al-qurb* (kedekatan) yang berujung pada penyatuan:

حقيقة القرب أن تغيب في القرب عن القرب العظيم، القرب لمن يشمّ رائحة المسك فلا يزال يدنو منها، كلّما دنا تزايد ريحها، فإذا دخل البيت الذي هو فيه انقطعت رائحته عنه.[617]

> "Hakikat dari kedekatan adalah lenyapnya engkau di dalam kedekatan dari kedekatan agung. Dekat bagi orang yang mencium aroma minyak *misk* maka akan semakin mendekatinya namun jika dia memasuki rumah di mana terdapat minyak tersebut maka dia akan terputus dari (sumber) bau tersebut."

Ungkapan al-Shâdhilî di atas pada akhirnya tidak membedakan antara "kedekatan" dan "penyatuan". Makna dari "penyatuan" juga tidak dapat dipahami dalam pengertian menyatunya dua unsur independen yang menjadi satu. Prinsip teologi menolak hal tersebut. Teologi Ash'arîyah yang merupakan mazhab yang diikuti oleh Ibn 'Aṭâ' Allâh menolak pengertian kedekatan (*qurb*) dalam pengertian

---

[615] Ibn 'Aṭâ'Allah bertutur: "Sungguh mengherankan, orang yang lari dari apa yang dia tidak bisa terlepas darinya dan mencari apa yang tidak kekal baginya. "Sesungguhnya mata kepala itu tidak buta, tetapi yang buta adalah matahati yang ada dalam dada." Q.22:46>

[616] Atas dasar pemaknaan tersebut, al-Shâdhîlî dipandang sebagai penganut mazhab *al-ḥulûl* (bersemayam)

[617] Ibn 'Aṭâ'Allah, *Laṭâ'if al-Minan*, 42.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

keterpisahan jarak. Kemutlakan Tuhan tidak dapat dihubungkan dimensi ruang yang dimiliki oleh ciptaan. Dimensi ruang adalah hal baru (*ḥadith*) yang tidak dapat disepadankan dengan eksistensi absolut Allah. Karenanya, *qurb* (kedekatan) hanya dapat dipahami sebagai bentuk dari *imdâd* Allah dan berada pada garis emanasi Allah pada makhluk atau keterserapan makhluk oleh iluminasi supremasi Allah. Kedekatan berada dalam konsep kontinuitas pancaran supremasi Tuhan yang dapat disepadankan dengan prinsip *tawâlî al-imdâd* Ibn 'Aṭâ' Allâh. Dengan kata lain, *qurb* adalah bentuk kehadiran Allah melalui *dhat*-Nya yang sempurna atau melalui emanasi-Nya kepada ciptaan-Nya, yang dalam diskursus sufistik disebut sebagai penyatuan.

3) *Al-Wujûd* dan *al-'Adam*

Ibn 'Aṭâ' Allâh dalam beberapa hikmah berbicara tentang hakikat *wujûd* dan *'adam*. Pada sebagian hikmah disimpulkan bahwa Ibn 'Aṭâ' Allâh hanya mengakui satu *wujûd* yang wujud tersebut hanya milik Allah semata. Sedangkan *maujûd* selain-Nya, pada masa asali dan saat ini hanya memiliki wujud metaforis dan karenanya bersifat *'adam* (tiada). Hal tersebut dinyatakan dalam hikmahnya:

كان الله ولا شيئ معه، وهو الأن على ما عليه كان.[618]

"Allah telah ada dan tiada sesuatupun bersama-Nya. Kini Dia masih sebagaimana ada-Nya dahulu.". Dalam hikmah ini, istilah yang digunakan Ibn 'Aṭâ' Allâh adalah *shay'* (**شيء**), bukan kata lain yang memiliki makna abstraks dan konsepsi seperti *wujûd* maupun *mawjûd*. Kata *shay'*, secara etimologi, pada umumnya digunakan menunjukkan sesuatu yang mewujud baik dalam fikiran maupun

[618] Ibn 'Aṭâ'Allâh, *al-Ḥikam al-'Aṭâîyah Sharḥ Ibn 'Abbâd*, 52.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

dalam wujud obyektif (eksternal). Hal ini berbeda dengan hikmah yang menjelaskan tentang hijab yang bersifat konseptual dengan kata *wujûd*:

ما حجبك وجود موجود معه ولكن حجبك توهّم موجود معه

"Bukan keberadaan benda yang menghijab dirimu dari Allah. Akan tetapi, yang menghijabmu dari-Nya adalah sangkaan (ilusi) adanya sesuatu di sisi-Nya." Hijab dalam hikmah di atas disebutnya sebagai ilusi (*tawahhum*). Hal yang disebut sebagai ilusi tersebut adalah "*mawjûd*" (eksisten); bukan *shay'*. Dengan dua hikmah di atas, Ibn 'Aṭâ' Allâh membedakan antara *wujûd*, *mawjûd*, dan *shay'*. Kata *wujûd* dan *maujûd* digunakannya pada tataran konsepsi sedangkan kata *shay'* digunakan untuk eksisten pada pikiran dan dunia obyektif.

Berdasarkan hal tersebut, maka makna *wujûd* dan *'adam* juga memiliki dua makna: *pertama*, "ada" atau "tiada" dalam tataran konsepsi (subyektif) dan *kedua*, "ada" atau "tiada" pada tataran obyektif. Jelasnya, dunia sebagai materi memiliki wujud obyektif. Ini artinya, Ibn 'Aṭâ' Allâh memiliki perbedaan dengan kebanyakan kaum sufi yang menyatakan bahwa wujud hakiki hanya terbatas pada Zat Ilahi dan bahwa *mawjûd* yang lain hanya memiliki wujud metaforis. Dengan mengakui bahwa *shay'* atau alam memiliki wujud obyektif, dia berada di luar mazhab, meminjam istilah Taqî Miṣbaḥ Yazdî, yang disebut dengan *waḥdat al-wujûd wa al-mawjûd*.[619]

Pada hikmah pertama yang dibahas dalam topik ini, pemikiran Ibn 'Aṭâ' Allâh tampak paradok dengan penyebutannya kata "*shay'*". Dalam kamus filsafat, kata *shay'* sinonim dengan *al-thâbit* dan *mawjûd*

[619] M. Taqî Misbâh Yazdî, *Buku Daras Filsafat Islam, Orientasi ke Filsafat Islam Kontemporer*, Musa Kazhim dan Saleh Baqir (Jakarta: Sadra Press, cet. I, 2010), 291

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

(*eksisten*). Ini artinya, *syai'* adalah wujud dan lawan dari *'adam*. *Syai'* juga digunakan untuk menunjukkan eksisten yang ada dalam pikiran atau wujud obyektif.[620] Dan dalam kaitannya dengan ilmu Allah, *syai'* telah ada dalam ilmu-Nya meski belum mewujud dengan *irâdah* (kehendak) penciptaan-Nya.

Dari sini dapat disimpulkan bahwa yang dimaksud *syai'* adalah wujud obyektif. Ini artinya hikmah di atas menegasian wujud *shay'* pada masa primordial dan saat ini. Penegasian tersebut dinilai paradok karena bertentangan dengan beberapa hikmah Ibn 'Aṭâ' Allâh yang lain yang mengafirmasi wujud obyektif alam.[621] Sifat paradok ini hanya dapat dipahami dengan dua hal: *pertama*, bahwa maksud penegasian wujud obyektif sesuatu (alam) saat terjadinya pengalaman penyatuan dengan Yang Mutlak. Ini artinya, poin ini menegaskan kesatuan pengalaman (*unity of experience*) yang hal tersebut melalui kehadiran (*knowledge by presence*). *Kedua*, paradoks tersebut juga dapat dipahami jika *shay'* tersebut adalah emanasi sebagai eksistensi yang bergantung pada eksistensi yang lebih tinggi. Ia tidak dapat disebut sebagai eksistensi dari perspektif Sumber Eksistensi yang menopangnya namun dapat dikatakan memiliki eksistensinya sendiri dari perspektif emanasi itu sendiri.[622] Artinya, ia memiliki wujud obyektif sendiri.

---

[620] Al-Ḥifnî, *al-Mu'jâm*, 160.

[621] Dalam *al-Ḥikam* dinyatakan: "Janganlah engkau berpindah dari dunia yang satu pada dunia yang lain seperti keledai di penggilingan...Ibn 'Aṭâ'Allâh, *Terapi Makrifat, Kasidah*, 177.

[622] Prinsip yang meyakini Allah sebagai Pencipta dan penopang manusia (*imdâd*) sejak zaman asali ini selanjutnya membangun doktrin isqâṭ al-tadbîr. Doktrin tersebut, oleh Abû al-Wafâ' al-Taftâzânî, dianggap sebagai doktrin orisinil Ibn 'Aṭâ'Allâh al-Sakandarî. Al-Taftâzânî, *Ibn 'Aṭâ'Allâh*,

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Dari uraian di atas maka dapat disimpulkan bahwa hakikat *wujûd* (ada) maupun *'adam* (tiada) dapat dipahami dari dua sudut pandang yang berbeda. Dua sudut pandang tersebut adalah sudut pandang Tuhan dan sudut pandang alam. Hal tersebut telah disinggung oleh al-Ghazâlî. Sebagaimana dinyatakan olehnya:

فلكلّ شيئ وجهان: وجه إلى نفسه ووجه إلى ربّه، فهو باعتبار نفسه عدم وباعتبار وجه الله تعالى موجود. فإذن لا موجود إلّا الله تعالى ووجهه.[623]

> "Segala sesuatu memiliki dua sudut sisi: sisi tentang pada dirinya dan sisi Tuhannya. Dari sisi dirinya dia tidak ada (*'adam*) sedangkan dari sisi *wajh Allah* dia ada (*maujûd*). Karena itu, tidak ada sesuatu selain Allah dan manifestasi-Nya (wajah-Nya)." Ungkapan al-Ghazâlî ini pada akhirnya menegaskan bahwa hanya ada satu yang *wujûd* yang riel yakni Allah. Jika ada selain-Nya, maka itu adalah *wajh Allah*.[624]

Dualisme yang membungkus kesatuan dan berakhir pada kesatuan dalam pernyataan al-Ghazâlî di atas dalam piramida eksistensi disebut dengan Wujud Niscaya atau Sumber Wujud yang menunjukkan Tuhan dan emanasi sebagai wujud yang bergantung pada-Nya. Emanasi tersebut, oleh Ḥâ'irî Yazdî, disebut dengan Wajah-

---

[623] Al-Ghazâlî, *Mishkât*, 56.

[624] Makna dari *Wajh Rabb* (Wajah Tuhan) menurut Nasr adalah aspek-aspek ketuhanan yang telah dihadapkan-Nya pada dunia atau—pada tingkatan yang lain—dunia partikular yang ditentukan oleh agama atau wahyu yang khas. Wajah ini menunjuk nama-nama dan sifat-sifat-Nya, bukan dalam nama-nama ataupun sifat itu sendiri, namun sebagaimana nama dan sifat itu direfleksikan pada cermin eksistensi. Tujuan manusia adalah merealisasikan wajah ini dalam kedudukannya sebagai makhluk yang diciptakan Allah "dalam citra-Nya" (*'ala ṣûratih*). Seyyed Hossein Nasr, "Wajah Allah" dalam Seyyed Hossein Nasr (editor), *Ensiklopedia Tematis Spiritualitas Islam*, terj. Rahmani Astuti (Bandung: Mizan, vol. 1, cet. II, 2003), 433.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Nya. Sebagaimana dikatakannya: "Dan, sebagai wajah-Nya, ia senantiasa bergantung sepenuhnya pada cahaya-dari-segala-cahaya-Nya."[625]

Hingga akhir dapat disimpulkan, bahwa antara wujud adalah yang satu, namun dapat dipandang dari dua perspektif yang berbeda. Begitu juga adam dapat dilihat dari dua sudut pandang tersebut. *'Adam* adalah ketiadaan yang tidak ada dalam salah satu dari dua prespektif tersebut.

4) *Al-Ittiṣâl* (Penyatuan)

Ibn 'Aṭâ' Allâh secara tegas menyatakan bahwa Allah tidak mungkin bersatu dengan sesuatu (*shay'*) atau sesuatu menyatu dengan-Nya.[626] Ketidakmungkinan tersebut dikarenakan sifat Mutlak Allah yang tidak terbatasi oleh dimensi ruang dan waktu. Allah tidak berada dalam dimensi ruang dan waktu. Dua dimensi tersebut milik selain Allah yang bersifat baru (*ḥadîth*). *Shay'* di sini menunjukkan wujud obyektif manusia dalam bentuk tubuh dan karenanya tidak mungkin bagi Allah untuk menyatu dengan manusia atau manusia bersatu dengan-Nya.

Penyatuan ini bukan berada dalam dimensi ruang dalam pengertian tempat bagi badan. Tapi, penyatuan mungkin dalam dimensi *ruhânîyah* yang kesemuanya dalam lingkup Allah. Dalam pemaknaan gradasi emanasi, sisi *ruḥânîyah* manusia berada dalam garis vertikal yang menghubungkan langsung dengan Sumber Niscaya (Tuhan). Tuhan dan manusia tidak ada jeda dan interupsi kehampaan.

---

[625] Ha'irî Yazdî, *Menghadirkan*, 222.

[626] Dalam *al-Ḥikam* dituturkan: "Mahasuci Allah, yang tidak menyatu dengan sesuatu dan sesuatu tidak menyatu dengan-Nya."

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Maka, *al-ittiṣâl* tersebut dimaknai gerak perubahan dalam lingkup substansi tersebut (trans-substansional) dalam bentuk emanasi maupun keterserapan melalui iluminasi Supremasi Tuhan pada manusia.

Dalam pengertian ini maka tidak ada perbedaan antara doktrin *al-ḥulûl* yang dinisbahkan pada al-Ḥallâj dan doktrin *al-ittiḥâd* yang dinisbahkan pada Abû Yazîd al-Bisṭâmî. Perbedaan keduanya hanya terletak pada proses yang disebut emanasi dan iluminasi. Emanasi sebagai proses menurunnya Cahaya segala cahaya dan iluminasi sebagai proses naik cahaya karena terserap oleh Cahaya segala cahaya.

Penyatuan ini merupakan kehadiran pada aku-performatif (*anâ'îyah*)[627] yang bersifat langsung tanpa melalui proses reflektif atau representasional. Kesadaran eksistensial tersebut dialami oleh para mistikus dan bersifat sangat personal dan *dhawqî* sehingga bersifat *inefable* (tidak terungkapkan).

5) *Al-Ḥudûth* dan *al-Qidam*

Al-Ḥudûth dan *al-qidam* disinggung Ibn 'Aṭâ' Allâh saat menjelaskan hakikat hijab. Bahwa Allah tidaklah mungkin terhijab sesuatu karena Allah memiliki wujud mutlak dan primordial sedangkan sesuatu bersifat baru (*ḥâdith*) dan memiliki wujud kontingen. Dia berkata: "…Sungguh aneh bagaimana mungkin *wujûd* tampak dari yang tiada (*'adam*) dan bagaimana yang baru (*al-ḥâdith*) ada bersama sesuatu yang memiliki sifat primordial (*al-qidam*)."

Al-Ḥudûth dan *al-qidam* dalam pengertian yang umum dipahami adalah perbedaan waktu. Sedang waktu dipahami sebagai dimensi

[627] Kondisi diklaim memiliki dasar pada firman Allah yang artinya: "Sesungguhnya Aku adalah Allah, tidak ada Tuhan selain Aku, maka sembahlah Aku (QS. Ṭahâ [20]: 14)."

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

yang di dalamnya terjadi dinamika. Waktu lama mendahului yang baru dan semacamnya. Dalam pengertiaan ini, antara lama dan baru terdapat interupsi waktu yang memisahkan dan selanjutnya membedakan antara yang lama dan yang baru. Dalam pengertian seperti ini muncul problem teologis saat Tuhan diberi atribut primordial untuk membedakannya dengan ciptaan.

Penegasian Ibn 'Aṭâ' Allâh konsep hijab pada Allah dengan beberapa alasan termasuk menggunakan dasar sifat primordial dan kebaruan secara tidak langsung meneguhkan prinsip kesatuan kontinuitas emanasi atau iluminasi. Dengan kesatuan kontinuitas maka dualisme sifat primodial dan kebaruan tidak ada. Pada sisi ini, dia berhasil keluar dari problem teologis, yakni keberadaan Allah yang tidak terikat dengan dimensi waktu.

Pada sisi lain, hikmah di atas juga menunjukkan bahwa *wujûd* tidak akan tampak dalam ketiadaan (*'adam*) dan kebaruan (*al-ḥudûth*) tidak akan bersama dengan primordialitas (*al-qidam*). Ini artinya, bahwa *wujûd* adalah *al-qidam* dan *al-ḥudûth* adalah ketiadaan (*'adam*). Konklusi seperti ini memberikan makna bahwa wujud dunia adalah metafora yang tidak memiliki wujud riil. Hal ini bertentangan dengan prinsip teologis lain yang mengafirmasi keragaman *ẓâhir* yang mewujud dalam dunia ini. Hal tersebut juga tidak sesuai dengan hikmah lain yang berbicara tentang *tawâlî al-imdâd*. Bahwa ada penciptaan dan ada penopangan (*imdâd*) yang dianugerahkan Allah. *Îjâd* dan *imdâd* tidak mungkin dialamatkan pada Zat-Nya sendiri. Hal yang dapat diterima jika yang dimaksud dalam hikmah ini adalah kesatuan batin yang tidak menafikan keragaman *ẓâhir*.

Dari sini, primordialitas dan kebaruan tidak dapat dimaknai dalam ukuran waktu sebagai dimensi yang di dalamnya terjadi

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

perubahan. Keduanya adalah perubahan trans-substansial itu sendiri dan bukan merupakan dimensi yang di dalamnya terjadi proses perubahan. Hal ini dapat menjadi penjelasan dari kesatuan batin dan keragaman *ẓâhir* sebagaimana dijelaskan dalam pertemuan garis vertikal dan garis horisontal dalam piramida iluminasi di atas.

Kesatuan Pengalaman

Sebagaimana dijelaskan di awal bahwa makna *îjâd* bersifat konseptual dan subyektif. Di sini, nikmat yang pertama diberikan, yakni *îjâd*, dialami dan dirasakan oleh manusia pada masa azali yakni pada hari "*Alastu bi Rabbikum? Qâlû balâ shahidnâ*." Selanjutnya, nikmat *tawâlî al-imdâd* yang integral dengan *îjâd* diterima oleh manusia sejak masa itu dan pada kehidupan selanjutnya. Yang menarik pada peristiwa *îjâd* adalah kaitannya dengan persaksian antara Tuhan dan ruh manusia. Dapat dikatakan bahwa peristiwa tersebut adalah proses pengetahuan pertama yang dialami ruh manusia. Saat itu manusia mengenal (makrifat) pada Tuhannya. Dan pengenalan atau pengetahuan tersebut didapatkan melalui proses kehadiran (*ḥuḍûrî/presence*). Yakni bentuk pengetahuan dari Tuhan yang mutlak keabsahannya.

Maka untuk kembali pada pengetahuan tersebut manusia harus kembali seperti pada proses pertama di mana dia tidak terikat dengan apapun termasuk diri dan jasadnya. Hanya dengan menanggalkan dunia termasuk diri beserta nafsunya manusia bisa bersatu dengan Tuhannya. Ini artinya, penyatuan tersebut bersifat ruhaniyah, bukan jasadiyah. Dan karenanya, penyatuan tersebut dicapai dengan *ḥuḍûrî*

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

karena akal-pikiran adalah bagian dari aspek jasadiyah manusia.[628]

Pengetahuan ini bersifat eksistensial dan karenanya sangat personal. *Îjâd* dalam hikmah Ibn 'Aṭâ' Allâh menunjukkan makna aktif Tuhan maupun manusia dalam proses penyatuan dalam proses menurun maupun menaik. Dalam bahasa tasawuf proses tersebut disebut dengan *jadhb* dan *sulûk*. Dan dalam bahasa *ilmu ḥuḍûrî* disebut dengan iluminasi dan emanasi. Salah satu dari keduanya memiliki gerak naik sedang lainnya memiliki gerak turun, yang mungkin keduanya bertemu pada titik pertengahan atau lainnya.

Kemungkinan pertemuan dua gerak tersebut (*jadhb* dan suluk)[629] menunjukkan bahwa keduanya berada pada garis vertikal yang menghubungkan antara kesatuan dan keragaman. Meski proses keduanya tampak beda namun pada ujungnya akan bertemu pada satu titik dimana keragaman akan sirna. Ini adalah yang disebut dengan *aḥadiyah Allah*. Sebagaimana dituturkan oleh Ibn 'Aṭâ' Allâh: "Alam-alam ada dengan ketetapan-Nya dan sirna dengan *aḥadiyah*-Nya. Hal ini menegaskan bahwa kesatuan pengalaman (*unity of experience*) bersifat eksistensial.

Pengetahuan eksistensial ini menyebabkan pengalaman penyatuan tidak dapat diungkapkan (*inefable*). Pengetahuan tersebut

---

[628] Menurut 'Abd al-Karîm al-Jîlî, ada tiga fase dalam kesatuan: *pertama*, *al-aḥadîyah* yang berasal dari nama-nama dan sifat-sifat-Nya. Ia adalah *al-wajh al-ilâhî* yang ada pada segala sesuatu sebagaimana firman-Nya: "*Kullu shay' hâlikun illâ wajhah*" dan "*Fa'ainamâ tuwallû fa thamma wajh Allâh*." *Kedua*, fase *al-huwiyah* (ke-dia-an). *Huwîyah* berasal dari huwa yang menunjukkan pada *kunh al-dhât* (jati diri). *Ketiga*, adalah fase *anâ'îyah* (ke-saya-an). Bahwa manusia tidak mengetahui ke-saya-an Allah kecuali telah sirna dan bersih dari ke-saya-an dirinya. 'Abd al-Bâ'ith, *Naẓariyat Waḥdat al-Wujûd*, 642.

[629] Lihat hikmah Ibn 'Aṭâ'Allâh tentang *suluk* dan *jadhb*.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

ditangkap langsung tanpa proses refleksi maupun representasi. Karena itu pengetahuan langsung melalui kehadiran dan tidak representasi atau refleksi dapat dikatakan bahwa pengetahuan tersebut identik. Sehingga dapat dikatakan bahwa makrifat adalah pengetahuan yang hakiki namun tidak terungkapkan.

Kondisi kesatuan dalam pengalaman ini disampaikan oleh Ibn 'Aṭâ' Allâh melalui hikmahnya. Sebagaimana dikatakannya: "Bukanlah seorang *'ârif*, orang yang memberikan isyarat bahwa Allah lebih dekat dari isyaratnya. Namun, *'ârif* adalah yang tidak mempunyai isyarat lantaran telah *fanâ'* dalam wujud-Nya dan tenggelam dalam penyaksian-Nya." kalimat *fanâ' dalam wujud* ini menjelaskan tentang kesatuan dalam pengalaman (*unity of experience*) dalam bentuk penyaksian (*shuhûd*).

Akar dari doktrin ini dapat ditemukan pada ajaran 'Abd al-Salâm ibn Mashîsh yang merupakan guru dari Abû al-Ḥasan al-Shâdhilî. Dalam salah satu kutipan *al-Ṣalât al-Mashishîyah*,[630] Ibn Mashîsh bermunajat kepada Allah:

> **وأغرقني في عين بحر الوحدة شهودا، حتى لا أرى ولا اسمع ولا أجد ولا أحسّ إلّا بها نزولا وصعودا...**[631]
>
> "Tenggelamkan aku (wahai Allah) di dalam penyaksian akan kesatuan sehingga tidak melihat, tidak mendengar, tidak menemukan, dan tidak merasa dengan kesatuan (*wa<u>h</u>dah*), dengan turun (*al-farq*) ataupun naik (*al-jam'*)." Dalam peng-

[630] Kadang "*al-Ṣalât al-Mashîshîyah*" disebut dengan "*Uṣûl al-Ṭarîqah al-Shâdhilîyah*" karena dianggap sebagai sumber dan acuan ajaran-ajaran tarekat al-Shâdhilîyah.

[631] Ibrâhi<m al-Kayyâlî, *al-Ilhâmât al-Sunniyah fi Shurûh al-Wadhifah al-Shâdhiliyah*, 10.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

galan kutipan *al-Ṣalât al-Mashishîyah* ini disebutkan kata *shuhûd* (penyaksian) sebagai sebuah pengalaman yang dialami. Dalam kesatuan penyaksian tersebut seseorang tidak lagi menyadari identitasnya sehingga tidak melihat, tidak mendengar, dan sebagainya.

Dikatakan sebagai kesatuan dalam pengalaman (*unity of experience*) karena kesatuan yang dialami seorang mistikus bukanlah yang kesatuan dalam pengertian yang sebenarnya. Akan tetapi hanya menyerupai penyatuan (*shibh al-ittiḥâd*). Hal ini yang disepakati oleh mayoritas kaum sufi sebagaimana hal tersebut disimpulkan oleh Abû H{âmid al-Ghazâlî dengan mengatakan:

العارفون بعد العروج إلى سماء الحقيقة اتّفقوا على أنّهم لم يروا في الوجود إلّا الواحد الحقّ. وكلام العشّاق في حال السكر يطوى ولا يحكى. فلمّا خفّ عنهم سكرهم وردوا إلى سلطان العقل الذي هو ميزان الله في الأرض، عرفوا أنّ ذلك لم يكن حقيقة الإتحاد، بل يشبه الإتحاد.[632]

Para ahli makrifat setelah naik ke langit hakikat sepakat bahwa mereka tidak melihat wujud apapun selain Yang Maha Benar. Perkataan para perindu dalam kondisi mabuk disembunyikan dan tidak diceritakan. Akan tetapi setelah kemabukannya semakin berkurang dan kembali pada akal sehat yang merupakan timbangan Allah di bumi mereka mengetahui bahwa yang mereka rasakan bukan penyatuan yang sebenarnya tapi menyerupai sebuah penyatuan.

Atas dasar argumentasi di atas, dalam pengertian *unity of*

[632] 'Abd al-Bârî, Maḥmûd, *Al-Fanâ' 'Inda Sûfiyat al-Muslimîn wa al-'Aqâ'id al-Ukhra* (Cairo: al-Dâr al-Miṣriyah al-Lubnâniyah, cet. I, 1997), 224

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

being,[633] doktrin Ibn 'Aṭâ' Allâh memiliki tempat sendiri yang berbeda dengan doktrin tasawuf para sufi sebelumnya yang bermazhab, meminjam istilah Taqî Misbâḥ Yazdî, *waḥdat al-wujûd wa mawjûd* yang mana mereka meyakni bahwa wujud hakiki hanya Allah sedangkan keberadaan dunia hanya metafora. Dia juga berbeda dengan paham lain yang menyamakan wujud alam dengan wujud Tuhan dengan penekanannya pada preposisi "*ithbât*", "berasal dari..." dan "ditopang oleh...". Di sisi lain, Ibn 'Aṭâ'Allah juga berada pada posisi yang berbeda dengan aliran yang berspekulasi pada *unity of experience*.[634] Perbedaan tersebut karena Ibn 'Aṭâ' Allâh selain berpegang pada *unity of experience* juga mengakui pada prinsip-prinsip kesatuan wujud mutlak dan keragaman wujud kontingen. Relasi iluminasi di atas menunjukkan pada tataran wujud bukan hanya pada tataran konsepsi tapi dalam tataran eksternal.

[633] Konsep ini biasanya diasosiasikan dengan mazhab Ibn 'Arabî yang dikenal dengan *waḥdat al-wujûd*. Mazhab ini dikenal dengan pembedaannya terhadap dua jenis wujud (*being*): (1) pertama yang disebut dengan *wujûd* (*being qua being*); (2) yang disebut dengan *mawjûd* (*possible or contingent being*). Kevjn Lim, "Unity of Being vs. Unity of Experience, A Comparative Primer of Ibn 'Arabi's and Ahmad Sirhidi's Ontologies", *Jurnal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, vol. 51, 2012, 57.

[634] Dalam arti yang luas, unity of experience ini menampung beberapa doktrin yang cukup dikenal di dalam khazanah tasawuf seperti *al-ḥulûl*, *al-ittiḥâd*, dan *waḥdat al-shuhûd*. Kesatuan yang terjadi adalah kesatuan eksistensial yang dialami mistikus.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

BAB 17
AKU MA'RIFAT ALLAH

> *fanâ' dipahami sebagai upaya untuk menjernihkan "keakuan" dengan cara menghapuskan kemajemukan.*

Tingkatan spiritual seorang sufi memiliki varian dan gambaran yang rumit. Gambaran tersebut di antaranya adalah fase Dia (*huwiyah*), Kamu (*khitâbiyah*), dan Saya (*anâ'iyah*). Fase-fase tersebut merupakan gambaran tentang tingkat kesadaran seorang sufi pada *Khâliq*nya. Tingkat kedekatan dan keintiman dirujuk pada pola komunikasi dan interaksi seorang sufi pada *Rabb*-nya. Kata ganti "Dia" mengisyaratkan jarak dan ketidakhadiran. Kata ganti "Kamu" mengisyaratkan jarak dan kehadiran. Sedangkan kata ganti "Saya" mengisyaratkan penyatuan, kehadiran, tanpa jarak, kesadaran akan penyatuan. Fase *huwiyah* dalam Alquran mewujud dalam kalam-Nya *"lâ ilâha illâ Huwa",* fase kamu dalam kalam-Nya *"lâ ilâha illâ Anta"* dan fase terakhir dalam kalam-Nya *"lâ ilâha illâ Ana".*

Fase terakhir disinyalir banyak melahirkan persoalan-persoalan serius dalam tasawuf. Bahkan, pembahasan tentang fase tersebut seringkali berakhir pada polemik, konflik, hingga tragedi kemanusiaan

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

sebagaimana peristiwa eksekusi al-Hallâj. Persoalan *shaṭaḥât* yang bawa pada ranah fiqih memicu konflik yang berlarut larut pada banyak kalangan. Terlebih lagi saat ditarik pada kepentingan politik dan kekuasaan.

Sangat banyak tokoh yang menyampaikan sikapnya tentang persoalan fase *anâ'iyah* ini. Sikap pro dan kontra pun meniscayakan hal tersebut. Tokoh-tokoh sufi suni secara umum memberikan toleransi tentang *shaṭaḥât* sebagaimana telah diulas dalam pembahasan sebelumnya. Secara umum pendapat-pendapat tersebut sebatas opini singkat atau jawaban atas pertanyaan yang diajukan dan tidak dikemas secara utuh dalam sebuah pembahasan. Hanya sedikit tokoh sufi yang membahasnya di antaranya Abu Qâsim Junayd al-Baghdadi dan Ruzbih*â*n al-Baqli.[635]

Dalam studi kontemporer penyelidikan tentang fase *anâ'iyah* diakomodir dalam kajian ilmu ḥuḍûrî. Dalam pembahasan ini ilmu ḥuḍûrî sebagai sebuah metode penyelidikan mistisisme. Metode yang dicetuskaan oleh Suhrâwardî (*Shaykh al-Ishrâq*) ini dan dikembangkan oleh Mehdî Ḥâ'irî Yazdî sebagai ikhtiyar untuk menjelaskan lebih jauh makna emanasi dan kosmologi sebagai kaitan dengan pengetahuan hadir Tuhan dan makna *fanâ'* atau "kelenyapan" sang sufi, sebagai proses kembalinya diri manusia kembali kepada Tuhannya.[636] Pada pembahasan ini, penulis menekankan pada dua teori yang dikembangkan oleh Yazdî: *pertama*, teori piramida eksistensi yang dalam pembahasan ini, utamanya, digunakan untuk menjelaskan persoalan kesatuan dan keragaman. Menjelaskan hubungan ontologis antara

[635] Al-Baqlî menulis karya yang berjudul *Sharh al-Shatahiyât*.
[636] Mehdi Ḥâ'irî Yazdî, *Menghadirkan*, 29.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

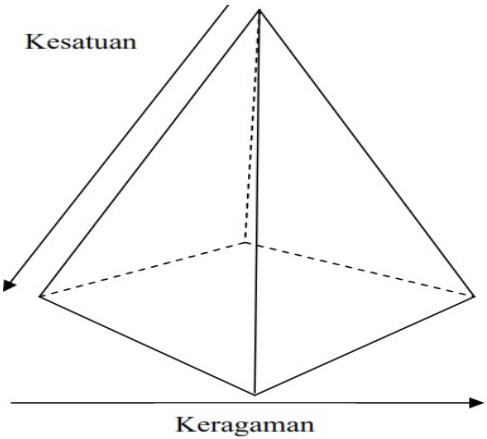
yang Tunggal dan yang beragam. *Kedua*, teori *anâ'îyah* (aku-performatif) untuk menjelaskan hakikat "keakuan" manusia dalam hubungannya dengan kesadaran akan penyatuan (*unity of experience*). Teori *anâ'îyah* memiliki signifikansi untuk menjelaskan makrifat (mistisisme) dan bahasa makrifat (bahasa mistisisme) yang keduanya merupakan topik penting dan tidak jarang menimbulkan kontroversi, utamanya, dalam persoalan bahasa makrifat atau yang dikenal dengan *shaṭaḥât*. Pembahasan ini hanya menggunakan teori-teori yang releven untuk mengurangi bias sehingga mengaburkan pembahasan yang sebenarnya.

Piramida Eksistensi Mistik

Piramida eksistensi adalah salah satu teori yang di-*breakdown* dari teori emanasi sebagai salah satu unsur dari ilmu *ḥuḍûrî*. Piramida eksistensi ini memiliki kaitan erat dengan diagram emanasi atau piramida iluminasi. Piramida eksistensi ini dapat digambarkan sebagaimana berikut:

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Tabel
Piramida Eksistensi



Persoalan yang akan dijawab dengan menggunakan piramida eksistensi adalah persoalan kosmologis, sebuah persoalan klasik yang selalu muncul dalam ranah filsafat. Masalah kosmologi ini adalah masalah proses terciptanya alam semesta. Bagi para filosof teis, utamanya, muslim, pertanyaan mendasar yang harus dijawab adalah bagaimana cara Tuhan menciptakan alam semesta? Apakah ia tercipta secara spontan sebagai akibat dari kata "*Kun*" (Jadilah), atau adakah proses lain yang disengaja untuk menciptakan alam semesta ini?

Persoalan "Kun" dalam makna "jadi" atau "mengada" dalam ranah filsafat sendiri mengandung perdebatan tersendiri. Jadi atau mengada dalam alam materi atau ada dalam kesadaran? Jika yang dimaksud ada dalam alam materi maka belum tentu yang mengada tersebut ada dalam kesadaran baik itu dalam makna *awareness* atau *consciousness*. Persoalan ini menjadi perdebatan panjang yang belum disepakati.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Dalam teologi dan teosofi, persoalan di atas semakin rumit dan melahirkan sikap pengkafiran (*takfîr*) atau pemusyrikan atau bahkan sampai pada penghilangan nyawa. Fenomena pentakfiran dan pemusyrikan tampak misalnya dalam kasus Ibn 'Arabi, al-Bistâmî dan beberapa para teosof lain. Dan tragedi eksekusi misalnya dalam kasus al-Ḥallâj atau kasus pembunuhan yang menimpa Suhrâwardî al-Maqtûl.

Dalam kaca mata ilmu *ḥuḍûrî*, menurut Suhrawardi *al-maqtûl*, Tuhan menciptakan alam semesta ini secara iluminatif. Dengan kata lain, secara keseluruhan, alam semesta merupakan sebuah proses penyinaran raksasa, di mana semua entitas yang ada, bermula dan bergantung pada Wujud Yang Tunggal atau *Nûr al-Anwâr*. Doktrin melahirkan dua konsekuensi: *pertama*, jika alam semesta diciptakan secara iluminatif, berarti alam bersifat azali dan abadi; *kedua*, bagaimana menerangkan keragaman makhluk sementara Tuhan sebagai sumber iluminasi bersifat Tunggal?

Persoalan pertama sebenarnya telah dijawab oleh Suhrâwardî. Dia menegaskan bahwa alam dan Tuhan adalah dua entitas yang berbeda. Meski alam bersifat azali dan abadi bukan berarti alam mandiri sebagaimana Tuhan. Esensi alam bergantung pada esensi Tuhan. Begitu pula dalam hal keazalian alam. Tuhan tetap lebih dahulu dari alam, namun bukan keterdahuluan dimensi waktu dan ruang karena saat itu ruang dan waktu belum diciptakan. Keterdahuluan Tuhan atas makhluk adalah dalam aspek esensi-Nya. Dengan kata lain, esensi Tuhan mendahului esensi alam. Hal ini dicontohkan dengan lentera dengan cahayanya. Cahaya langsung ada begitu lentera menyala. Esensi lentera mendahului esensi cahaya karena lentera berfungsi sebagai kausa prima yang menghasilkan cahaya. Terkait dengan

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

keabadian, dikatakan bahwa emanasi adalah proses abadi, karena subyeknya tidak pernah berubah atau tiada. Dan karenanya, alam semesta abadi dengan keabadian-Nya..."

Pertanyaan kedua, tentang bagaimana keragaman lahir dari yang Tunggal? Hal ini dijelaskan oleh Yazdî dengan ilustrasi piramida eksistensi. Dalam piramida eksistensi tersebut, dijelaskan hubungan antara keberagaman dalam kesatuan. Kesatuan diwakili dengan garis vertikal yang berkumpul pada satu titik. Titik pertemuan tersebut adalah Sumber Eksistensi, di mana semua eksistensi lain berasal dan bergantung pada-Nya. Sedangkan garis horizontal merupakan cerminan dari keragaman eksistensi kontingen yang mana dalam keragaman dan gradasi eksistensial yang dimiliki disambungkan dengan garis vertikal. Di sini maka jelas bahwa penjelasan hubungan antara yang satu dalam piramida eksistensi ini berbeda dengan penjelasan filosofis mazhab panteisme yang menyatakan *kesatuan dalam keragaman*. Uraian ini penting untuk menjawab persoalan wujud dalam hubungan dengan keragaman dalam kesatuan.

Aku-Performatif (*Anâ'îyah*)

Jika uraian di atas lebih menekankan pada ranah kosmologi maka pembahasan selanjutnya adalah tentang pengalaman keagamaan (*religious experience*) dalam wilayah psikologi. Jika persoalan pertama terkait dengan kesatuan wujud (*unity of being*) maka persoalan kedua terkait dengan kesatuan pengalaman (*unity of experience*). Sebuah pengalaman mistik yang tak-terungkapkan (*inefable*).

Tentang persoalan kesatuan pengalaman atau kesadaran uniter, hal pertama yang harus dijelaskan adalah tentang jiwa. Bukti yang paling absah tentang keberadaan jiwa adalah fakta bahwa manusia

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

tidak pernah lupa dan alpa akan esensinya, tentang jati dirinya. Mungkin manusia pada suatu waktu lupa organ fisiknya tapi tidak pernah lupa akan kediriannya. Itu sebabnya, mengapa esensi manusia sejatinya bersifat spiritual, bukan material. Jadi, saat manusia berkata "Aku" identitas yang ditunjuk sebenarnya adalah aspek spiritualnya.

Suhrawardi mendevinisikan jiwa sebagai salah satu cahaya Tuhan yang tidak memiliki dimensi dan tidak bertempat. Ia terbebas dari ruang dan waktu. Ia bukan bagian dari dunia dan juga bukan bagian selainnya. Ia tidak bergantung kepada dunia dan juga tidak terbebas darinya. Ia terbit dari Tuhan dan akan terbenam di dalam-Nya. Jiwa adalah misteri tak terungkap. Jiwa inilah yang disebut dengan "Aku". Sebagaimana dikatakan Suhrawardî: "Esensi, seorang "aku" dalam pernyataan tentang "aku" adalah sesuatu yang tidak dapat dibagi, tetap, dan kekal. Oleh karena itu, esensi bersifat non-material, dan tidak mungkin merupakan bagian dari wujud material.

Walaupun jiwa berasal dari zat yang Tunggal bukan berarti jiwa manusia itu tunggal. Menurut Suhrawardi, jiwa sama dengan jasad, ia bersifat majemuk dan berbeda antara satu dengan yang lain. Alasannya, jiwa yang dimiliki manusia tunggal dan sama maka sesuatu yang diketahui seseorang juga pasti diketahui oleh orang lain. Namun faktanya tidaklah demikian. Ini artinya, kuantitas dan tingkat kemajemukan jiwa berbanding lurus dengan kuantitas jumlah jiwa. Jadi, setiap manusia hanya memiliki satu jiwa yang aktif dan menjadi daya bagi dirinya. Namun kekekalan jiwa ini tidak sebagaimana kekekalan Tuhan.[637] hal tersebut dikarenakan ketergantungan jiwa pada Sum-

[637] Yang mengatakan jiwa kekal sebagaimana Tuhan tidak akan bisa menjawab pertanyaan: "Siapa yang memisahkan jiwa dari tempat sucinya, lalu

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

bernya. Sebagaimana diibaratkan di atas, bahwa cahaya lentera tergantung dengan lentera tersebut. Sepanjang lentera menyala maka cahaya tersebut ada, namun keberadaanya adalah ketergantungan murni.

Pertanyaan selanjutnya, bagaimana jiwa manusia yang secara eksistensial sama dengan sumbernya karena kedarian atau keberasalan dapat dikenali atau diketahui. Dalam konteks ilmu *ḥuḍûrî*, persoalan ini dijelaskan dengan konsep "Aku performatif". "Aku permorfatif" ini adalah subjek "aku" yang asli, primer, dan langsung yang aktif, serta hadir dalam segenap tindakan, termasuk tindak mengetahui. Ia bukan "aku" yang direnungkan, dikonsepsi, direpresentasikan. Bukan pula "aku" yang ditindak, dihadirkan, atau ditunjuk. Ia benar-benar subjek yang telanjang, hadir, serta imanen dalam seluruh tindakan fenomenal, dan merupakan subjek aktif yang berfikir, berbicara, dan bertindak.

Dalam ungkapan performatif, "aku" yang berbicara adalah identik dengan "aku" yang bertindak. Misalnya, statemen "Aku berjanji" adalah tindakan "aku", bukan suatu informasi tentang "aku". Dalam konteks epistemologi Suhrawardi, aku performatif adalah aku yang identik dengan tindakan mengetahui. Tidak ada dualitas subyek-obyek, tidak pula konseptualisasi, instrospeksi, atau representasi tentang "aku". Sebab, jika "aku" itu dikonsepsi atau representasi maka "aku" itu bukan lagi performatif atau aku sejati, tetapi "sesuatu yang lain" yang dianggap sebagai "aku".

memasukkannya ke dalam alam kehidupan ini, lalu mengambilnya dari dunia ini untuk dibawa ke alam kematian dan kegelapan.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Sebagaimana disebutkan sebelumnya bahwa "keakuan" mewakili realitas diri dan mutlak, tidak berubah-rubah serta sederhana secara eksistensial. "Keakuan" tidak berubah-rubah karena ia akan sama sekali hilang jika pada akhirnya bisa berubah ke keadaan yang secara normal bisa diungkapkan dengan diktum "kediaan". Dikatakan "sederhana", karena dalam keakuan tidak jejak "yang lain"; ia adalah ketidakhadiran apa pun kecuali "keakuan". Karenanya, "keakuan" selalu hadir pada dirinya. Tidak ada kemungkinan pemben-tukan hubungan biner di luar realitas "keakuan". Dengan kata lain, adalah mustahil untuk melekatkan unsur yang lain kepada kebenaran ontologis "keakuan". Ini selanjutnya, menjadi penjelas atas keadaannya sebagai hubungan monadik yang khas, yang tidak bergantung pada apa pun selain sumbernya, yang tidak bisa dipisahkan darinya, dan yang terhadapnya ia tidak bisa menjadi yang lain.[638] Dihubungkan dengan realitas "keakuan" sebagai tindak emanatif, seperti halnya tidak imanen lainnya, tidak bisa dipisahkan dari prinsip wujudnya, baik dalam tidakan maupun dalam pikiran. Jadi, tidak mungkin ada pengertian pemisahan atau kehampaan eksistensial antara apa yang telah memanifestasikan dirinya dalam emanasi ini dengan emanasi yang telah dimanifestasikan itu sendiri. Jika emanasi itu adalah "keakuan" manusia dan Sumber yang memanifestasikan adalah "keakuan" Tuhan maka aksioma yang lahir dari itu adalah: "keakuan" diri dan "keakuan" Tuhan adalah identik. "Tuhan-dalam-diri melalui emanasi = diri-dalam-Tuhan melalui penyerapan".

Jika kesimpulan mengenai diri dan Tuhan seperti di atas maka pertanyaan selanjutnya yang muncul adalah: "apa makna dari *fanâ'*

[638] Yazdi, Menghadirkan, 263.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

jika seandainya diri selalu hadir dalam Tuhan dan Tuhan selalu hadir dalam diri manusia? Jawaban ilmu *ḥuḍûrî* dalam persoalan ini bahwa realitas "keakuan" dalam hidup ini terikat dengan "kediaan". Yakni keadaan-keadaan berkonflik dengan objek-objek material, meskipun tidak identik dengannya. Akan tetapi, "keakuan" dicirikan oleh objek-objek yang diproyeksikan. Ciri objektivikasi inilah yang menyebabkan "keakuan" melangkah begitu jauh sehingga mengobjektifkan dirinya sendiri dalam pengertian "yang lain" untuk malakukan penilaian dan pernyataan tentang dirinya sendiri. Objektivikasi ini yang menyebabkan kesederhanaan "keakuan" bercampur dengan dan terbungkus dalam kesamaran kemajemukan "kediaan".

Dari uraian di atas, maka *fanâ'* dipahami sebagai upaya untuk menjernihkan "keakuan" dengan cara menghapuskan kemajemukan tersebut. Pengalaman-pengalaman diperlukan untuk menyingkirkan semua objektivikasi yang dangkal ini dan membantu diri berkonsentrasi lebih lanjut pada dirinya sendiri dan menemukan kembali realitas "keakuan" murninya, yang tak lain adalah kehadiran di dalam Sumbernya. Inilah makna dari apa yang disampaikan oleh Plotinus, "Jadi, Yang Mahatinggi, yang tidak mengandung yang lain, selamanya hadir bersama kita dan kita hadir bersamanya jika kita menyingkirkan yang lain. Kita selamanya berada di hadapannya: tetapi kita tidak selalu memandangnya..." inilah makna *fanâ'* dalam perspektif ilmu *ḥuḍûrî*.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

BAB 18
MELURUSKAN KESALAHPAHAMAN TENTANG MA'RIFAT ALLAH

> *"kewalian adalah maqâm istimewa yang tidak diketahui oleh siapapun kecuali oleh orang yang diberi anugerah Allah untuk dapat mengetahuinya" (Ibn 'Aṭâ 'Allah).*

Pembahasan ini tepatnya merupakan wilayah metamistisisme *ma'rifat Allah* menurut Ibn 'Aṭâ 'Allah. Dalam wilayah ini beberapa karakter tasawufnya tergambarkan dan menjadi kerangka untuk memahami makrifat Ibn 'Aṭâ 'Allah. Kerangka mistik sufisme *Ṣâḥib al-Ḥikam* memiliki corak teologis yang kuat. Hal tersebut banyak diulang dalam hikmah-hikmahnya.

Prinsip paling penting yang sering diulang oleh Ibn 'Aṭâ 'Allah adalah sifat *lays ka mithlih shay'*; Allah *qadîm* dan makhuk *ḥâdith*. Setelah menjelaskan secara panjang lebar mengenai Wujud Allah, di mana Wujud Allah itu jelas dan tidak terhalangi oleh sesuatu... di akhir hikmah panjang tersebut Ibn 'Aṭâ 'Allah menguraikan pertanyaan pengingkaran yang artinya: "...Bagaimana sesuatu yang baru bersan-

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

ding dengan Yang Maha Dahulu?!"[639] Doktrin teologi ini yang digunakan oleh Ibn 'Aṭâ 'Allah untuk menunjukkan ketaksetujuan pandangan persemayaman (*al-ḥulûl*) atau penyatuan (*al-ittiḥâd*) dalam konteks ruang. Ini selaras dengan pernyataan Abû Ṭâlib al-Makkî (w. 386 H) yang menyatakan: "Tidak sesuatu pun dari makhluk dari zat-Nya, dan zat-Nya dari makhluk-Nya."[640]

Pada pembahasan yang lain, dia juga menegaskan bahwa maksud dari *al-wuṣûl* kepada Allah adalah *wuṣûl al-'ilm*. *Wuṣûl* tidak diartikan sampai dalam dimensi ruang. Yang dimaksud sampai kepada Allah adalah berhasilnya seseorang bermakrifat kepada-Nya. Dengan melihat melalui mata hati, pengelihatan tersebut tidak lagi membutuhkan dalil untuk meyakini Allah. Sesungguhnya, istilah sampai

[639] Al-Khalwati, *al-Hikam: Kitab Tasawuf*, 441-442.

[640] Abû al-Yazîd Abû Yazîd al-'Ajamî, "Al-Tawḥîd bayn al-Taṣawwuf al-Sunnî wa al-Taṣawwuf al-Falsafî", *Ḥawliyat Kulliyat al-Sharî'ah wa al-Qânûn wa al-Dirâsât al-Islâmîyah*, Qatar University: edisi 14, 1996, 113. Terdapat keterkaitan yang erat antara al-Makkî dan Ibn 'Aṭâ' Allah. Hal tersebut dilacak dari al-Shâdhilî ini dikenal banyak membaca *Qût al-Qulûb* karya Abû Ṭâlib al-Makkî. Menurutnya, karya tersebut memberikan cahaya hidayah sedangkan kitab *Iḥyâ' 'Ulûm al-Dîn* memberikan faedah pada ilmu. Jika kedua karya tersebut digabungkan maka akan memberikan faedah ilmu dan cahaya. Lihat Ibn 'Aṭâ'Allah, *Laṭâ'if al-Minan*, 'Abd al-Ḥalîm Maḥmûd (ed.) (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, Cet. Ke-2, t.th.), 15. Bahkan 'Abd al-Raḥmân al-Badawî mengatakan bahwa kitab *Iḥyâ* tidak lebih dari sekadar penukilan kitab *Qût al-Qulûb* karya al-Makkî. Lihat 'Abd al-Raḥmân al-Badawî, "Kata Pengantar" dalam Abû Ṭalib al-Makkî, *Qût al-Qulûb*, 'Abd al-Mun'im al-Ḥifnî (ed.) (Kairo: Dâr al-Rashâd, 1991), 5. Sedangkan hubungan antara Ibn 'Aṭâ' Allah dengan al-Ghazâlî sebagaimana yang dinyatakan oleh al-Mursî bahwa *al-Ḥikam* layaknya *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn* dengan beberapa tambahan. Zakî Mubârak, *al-Taṣawwuf al-Islamî fî al-Adab wa al-Akhlâq* (Kairo: Muassasah Handâwî li Ta'lîm wa al-Thaqâfah, 2012), 102.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

kepada Allah tidak ada, karena tidak mungkin ada sesuatu bersambung dengan-Nya atau Dia bersambung dengan sesuatu tersebut.[641]

Dalam hal ini Ibn 'Aṭâ 'Allah tidak memasuki wilayah perdebatan panjang para sufi maupun teosof mengenai bagaimana hakikat wujud dan hubungannya dengan Allah. Dia menghindari retorika filosofis yang berbicara mengenai asal wujud, wujud mutlak, wujud kontingen, dan semacamnya. Dia membatasi diri dengan mengatakan bahwa Allah bersifat *qadîm* yang berbeda dengan makhluk (*lays ka mithlih shay'*) sebagaimana yang layak digunakan dalam retorika para teolog. Kerangka teologi-sufistik ini adalah salah satu cara yang digunakan Ibn 'Aṭâ 'Allah menjelaskan doktrin tasawufnya. Di sini, dalam tataran tertentu tampak Ibn 'Aṭâ 'Allah memiliki kecenderungan *manhaj* salaf yang tidak membiarkan persoalan-persoalan yang tidak dikenal dalam pendapat kaum salaf. Dengan dengan cara mendiamkan persoalan teologis tersebut dan mendiamkan orang-orang awam agar tidak membicarakannya.[642]

Dalam persoalan-persoalan lain Ibn 'Aṭâ 'Allah tampak melakukan upaya desakralisasi pemahaman tentang makrifat Allah dan beberapa persoalan yang sering diidentikkan dengannya seperti *khawariq al-'âdah*, kewalian dan lainnya. Hal ini sebagai respon atas beberapa pemahaman yang keliru dan banyak terjadi pada masyarakatnya. Berikut adalah uraian tentang beberapa persoalan tersebut.

---

[641] Ibn Athaillah al-Sakandari, *Terjemah al-Hikam: Tangga Suci Para Sufi*, terj. K. Mas Mansur (Surabaya: Bintang Terang Surabaya, Cet. Ke-2, 2004), 126.

[642] Pembahasan tentang persoalan teologis ini dapat ditemukan dalam beberapa karya al-Ghazâlî diantaranya: *Iljâm al-'Awâm 'an 'Ilm al-Kalâm*, *Qânûn al-Ta'wîl*, dan *Faṣl al-Tafriqah*. Lihat al-Ghazâlî, *Tauhidullah, Risalah Suci Hujjatul Islam*, terj. Wasmukan (Surabaya: Risalah Gusti, cet. II, 2000), 198.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Pertama, persoalan yang menyangkut *khawariq al-'âdah* (hal-hal luar) yang sering diindentikkan sebagai ciri-ciri dari *ma'rifat Allah*. Dalam beberapa hikmahnya Ibn 'Aṭâ 'Allah memaknai beberapa fenomena "luar biasa" yang terjadi dalam diskursus tasawuf sebagaimana yang banyak ditemukan secara positif. Ibn 'Aṭâ 'Allah melakukan demistikisasi beberapa fenomena yang sering diidentikkan dengan kemakrifatan atau pun kewalian dan semacamnya.[643]

Hal tersebut tampak saat dia bertutur tentang makna *khâriq al-'âdah*. Dalam salah satu hikmah yang artinya: "Pelipatan bumi yang sebenarnya adalah apabila dunia ini dilipat bagimu sehingga kamu melihat akhirat lebih dekat kepadamu daripada dirimu sendiri."[644] Dalam hikmah ini *Ṣâḥib al-Ḥikam* mendemistifikasi makna "pelipatan bumi" yang merupakan hal luar biasa yang sering ditemukan pada kisah-kisah para wali atau ahli makrifat.

Fenomena "luar biasa" adalah bagian yang lekat dengan diskursus tasawuf dan makrifat. Banyak kisah luar biasa (*karâmah*) yang disematkan pada wali. Seorang yang dianggap wali diyakini dapat menembus ruang dan waktu sehingga untuk berpindah dari satu tempat dia tidak membutuhkan waktu lama. Bahkan banyak dikisahkan seorang yang diyakini sebagai wali dapat berada pada dua tempat sekaligus. Akhirnya, hal luar biasa sering diidentikkan dengan kewalian padahal hal tersebut belum tentu benar adanya. Persoalan seperti ini yang diluruskan oleh Ibn 'Aṭâ' Allah.

---

[643] Bandingkan dengan kritik Ibn Taimîyah pada al-Shâdhilî dalam hal kewalian. Lihat Ibn Taymîyah, *al-Radd alâ al-Shâdilî fî Hizbih wa mâ Ṣanafah fî Adab al-Ṭariq*, 'Alî b. Muḥammad al-'Imrân (ed.) (Mekah: Dâr 'Âlam al-Fawâid li al-Nashr wa al-Tawzî', 1429 H).

[644] al-Sakandari, *Terjemah al-Hikam*, 66.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Dalam hikmah di atas, Ibn 'Aṭâ 'Allah menegaskan bahwa fenomena luar biasa tersebut bukan satu-satunya tanda kemakrifatan atau kewalian yang harus dipertimbangkan. Keistimewaan seorang wali atau ahli makrifat, menurutnya, pada saat dia berhasil menjadi-kan akhirat itu lebih dekat dengan isyaratnya sendiri. Artinya, kehidu-pan seorang wali lebih terfokus pada kehidupan akhiratnya. Sebagai-mana dituturkan dalam hikmahnya:

الطيّ الحقيقي ان تطوي مسافة الدنيا عنك حتى تر الأخرة أقرب اليك منك.

> "pelipatan bumi adalah saat engkau melipat jarak dunia sehingga engkau melihat hari akhir lebih dekat kepadamu."

Pada hikmah tersebut menepis bahwa kemakrifatan tidak hanya dilihat dari kejadian luar biasa yang terlahir dari seorang wali akan tetapi dengan menyadari bahwa akhirat lebih dekat dengan isyaratnya sendiri.[645] Dengan menepis pandangan *khâriq al-'âdah* sebagai salah satu tanda *karâmah* pertanyaan selanjutnya, apa tanda yang dapat menunjukkan *karâmah* tersebut?

Dalam hikmah lain, Ibn 'Aṭâ 'Allah membawa persoalan *khâriq al-'âdah*, yang sebelumnya banyak diyakini sebagai tanda kewalian maupun kemakrifatan, pada dimensi lahir. Salah satu tanda dari kemakrifatan dapat diketahui dari aspek akseptabilitas tutur katanya. Hal tersebut karena cahaya ilahi mendahului ucapan para ahli makrifat. Saat cahaya terpancar maka nasihat pun akan sampai. Setiap ungkapan yang terucap dibungkus oleh corak kalbu yang menjadi tempat keluarnya.

---

[645] al-Khalwati, *al-Hikam: Kitab Tasawuf*, 468.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Ibn 'Ajîbah menjelaskan bahwa ungkapan yang didahului pancaran cahaya akan memberikan pengaruh yang kuat pada hati. Ungkapan tersebut juga menggetarkan *arwâḥ* dan membuat rindu *asrâr*. Jika seorang lalai mendengar ungkapan tersebut maka dia akan tersadar. Jika seorang yang maksiat mendengarnya dia akan berhenti dari maksiatnya. Jika seorang yang taat mendengarnya maka dia akan bersemangat dengan ketaatannya dan kerinduannya kepada Allah pun akan semakin besar. Jika seorang *sâlik* yang lelah dalam perjuangannya mendengar ungkapan tersebut maka lepas dari lelahnya. Jika seorang yang wusul mendengarnya maka dia semakin tenang dan kokoh dalam *ḥâl*-nya.[646]

Di sini, Ibn 'Aṭâ 'Allah membawa aspek mistik pada dimensi eksoteris dalam bentuk ungkapan dan nasehat yang memberikan pengaruh pada aspek batin pada para ahli *wuṣûl*, *sâlik*, dan orang awam. Ibn 'Aṭâ 'Allah tampak berupaya membumikan aspek-aspek tasawuf agar dapat memberikan efek langsung pada masyarakat secara lebih luas. Di sisi lain, ia juga menjaga para sufi supaya tidak termotivasi mendapatkan *karâmah*[647] sehingga dapat mengganggu keikhlasan dalam beribadah dan mendekatkan diri kepada Allah.

Kedua, persoalan yang terkait dengan wali dan kewalian. Ibn 'Aṭâ 'Allah menegaskan kewalian adalah *maqâm* istimewa yang tidak diketahui oleh siapapun kecuali oleh orang yang diberi anugerah Allah untuk dapat mengetahuinya. Lebih jauh Ibn 'Aṭâ 'Allah menyatakan

[646] Ibn 'Ajîbah, *Îqâẓ al-Himam fî Sharḥ al-Ḥikam*, Vol. 1 (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), 256.
[647] Sebagaimana dalam hikmah yang artinya: "Jangan sekali-kali mengharapkan kekalnya wârid yang telah selesai membentangkan cahayanya dan menyingkapkan seluruh rahasianya. Semua yang kau butuhkan ada pada Allah dan kaum tidak memerlukan yang lain". Al-Khalwati, *al-Hikam: Kitab Tasawuf*, 293.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

bahwa Allah sengaja menjadikan penanda diri-Nya sebagai penanda para wali-Nya.[648] Sulit bagi manusia untuk mengenali wali, sebagaimana sulit mengenali Allah.

Al-Sharqâwî dalam *sharḥ al-Ḥikam* menyatakan tidak ada seorang pun yang dapat mengenali para wali dan berkumpul dengan mereka, kecuali yang dikehendaki Allah untuk sampai kepada-Nya karena mereka adalah kekasih Allah. Allah akan cemburu jika mereka dikerumuni manusia. Jika Allah menghendaki seseorang untuk berkumpul dengan mereka, maka Allah akan menghimpunnya dengan mereka dalam sebuah persahabatan khusus.[649]

Perhatian Ibn 'Aṭâ 'Allah tentang kewalian ini agaknya terpengaruh dengan fenomena kewalian pada masanya. Sangat mungkin juga konfrontasi yang terjadi antara dia dengan tokoh-tokoh seperti Ibn Taymîyah tentang persoalan kewalian,[650] *karâmah*, dan hal-hal lainnya yang lekat dengan tarekat-tarekat masa itu. Karya Ibn Taymîyah di atas tidak terlepas dari fenomena kewalian yang dinilai melenceng dari kebenaran sharî'ah. Banyak sosok yang berkelakuan buruk yang mengaku wali. Seiring dengan itu, banyak masyarakat yang percaya dan mudah mempercayai hal tersebut.

---

[648] Sebagaimana dalam hikmah yang artinya: "Mahasuci Allah yang tidak membuat penanda atas para wali-Nya, kecuali dengan penanda atas Diri-Nya. Dia juga tidak mempertemukan dengan mereka, kecuali orang yang dia kehendaki untuk sampai kepada-Nya. Ibid., 215.

[649] Ibid., 216.

[650] Bahkan secara khusus, Ibn Taimîyah menuliskan karya khusus mengenai kewalian yakni *al-Farq bayn Awliyâ' al-Raḥman wa Auliyâ' al-Shayṭân*, yang di dalamnya dia membedakan antara *Awliyâ' Allah* dan apa yang disebutnya dengan *Awliyâ' al-Shayṭân*.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Persepsi tentang kewalian tersebut selain merusak *image* tasawuf juga merusak tatanan masyarakat. Terlebih lagi, jika predikat kewalian disandangkan pada oleh orang-orang bermoral dan berperilaku buruk maka akan mungkin digunakan untuk memuaskan kepentingan pribadi maupun kelompok tertentu.

Pada era Mamlûk, persoalan kewalian memang menjadi persoalan yang pelik. Pro dan kontra menyertai wacana wali, kewalian, dan *karâmah*. Hal itu dikarenakan persoalan kewalian telah ditarik ke ranah sosial dan politik.[651] Ketaatan pada wali telah menjadi simbol-simbol resmi negara,[652] sehingga tampilan lebih dominan dari isi. Di sisi lain, pada era ini muncul perilaku yang berlebih-lebihan dalam mengultuskan para sufi dan *karâmah*-nya. Gelar kewalian kadang secara mudah diberikan kepada orang-orang yang berbicara tentang kegaiban, atau mengaku mengetahui kegaiban, atau melakukan suatu perbuatan yang "luar biasa" (*khawâriq al-'âdah*).[653]

Dalam kondisi ini kewalian yang sebenarnya dianggap telah tercampur dengan kewalian palsu. Akibatnya, pendapat dari para sufi

---

[651] Ahmad Subḥî Manṣûr dengan mengutip al-Yâfi'î menyatakan bahwa para sufi pada era Mamlûk seperti anak emas kerajaan. Di sisi lain, orang-orang yang bertakwa diibaratkan sebagai tentara yang dibodohi dan ditipu oleh rajanya. Raja mengunggulkan para sufi dan merendahkan orang-orang yang bertaqwa. Aḥmad Subḥî Manṣûr, *al-'Aqâ'id al-Dînîyah fî Miṣr al-Mamlûkîyah bayn al-Dîn wa al-Taṣawwuf* (Kairo: al-Hay'ah al-Miṣrîyah al-'Âmmah li al-Kitâb, 2002).

[652] Peristiwa masuk Islamnya Aḥmad bin Holako melalui surat resminya pada al-Manṣût Qâlâwûn mencerminkan hal tersebut. Surat tersebut yang artinya: "Dengan *waḥdanîyah* Allah dan bersaksi pada Muhammad tentang kebenaran nubuwahnya serta keyakinan yang benar pada para wali Allah yang saleh...". Lihat Ibid., 245-246.

[653] Misalnya kisah sufi yang bernama Abû Ḥusayn (891) yang berkhalwat selama empat puluh tahun tanpa makan dan minum di dalam gua tertutup rapat yang hanya memiliki lobang udara. Setelah keluar dari khalwatnya dia keluar dari hijab manusia dan memiliki sifat-sifat ketuhanan serta *khawariq al-'âdah*. Ibid., 257-259.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

yang muhlisin sering dinilai negatif. Akibatnya, ajaran maupun informasi dari tentang wali dan kewalian yang sebenarnya pun ditolak.

Kondisi tersebut disesalkan oleh 'Aṭâ' Allah dan para sufi lainnya. Hal tersebut sebagaimana tergambarkan dalam prolog karyanya, *al-Tanwîr fî Isqât al-Tadbîr* yang artinya: "... dan (Allah) menyembunyikan para walinya dari pandangan para pendosa karena para wali tersebut adalah mahkota (*'arâ'is*) yang tidak dapat dilihat oleh para pendosa. Saat seorang wali berjalan melewati mereka, mereka menyebutnya zindiq atau orang gila. Sebagian dari mereka mengingkari *karâmah*-nya, sebagian yang lain merendahkan kedudukannya..."[654]

Pandangan Ibn 'Aṭâ 'Allah ini tidak jauh dengan yang disampaikan oleh al-Shâdhilî. Pada intinya, dia menyatakan bahwa para sufi diuji oleh Allah dengan keberadaan sekelompok manusia, utamanya ahli debat, yang meyakini adanya wali namun tidak mau menerima keberadaan wali yang sezaman dengan mereka. Jika seorang disebut sebagai wali maka mereka memusuhinya dan tidak mengakuinya sebagai wali Allah.[655] Mereka tidak memiliki kepercayaan dengan para wali yang hidup sezamannya.

Dengan penegasan bahwa para wali tidak diketahui kecuali hanya orang-orang khusus yang dipilih Allah, Ibn 'Aṭâ 'Allah telah menegasikan klaim dan pengakuan (*iftirâ'*) kewalian dari seseorang untuk dirinya sendiri atau untuk orang lainnya. Di sisi lain, ajaran ini juga menjadi pedoman bagi masyarakat untuk lebih berhati-hati menilai dan meyakini kewalian seseorang. Status kewalian tidak lagi

[654] Ibn 'Aṭâ' Allah al-Sakandarî, *al-Tanwîr fî Isqât al-Tadbîr*, Mûsâ Muḥammad 'Alî Mûsâ dan 'Abd al-'Âl Ahmad al-'Arabî (eds.) (t.t.: t.tp., t.th.), 12.
[655] Manṣûr, *al-'Aqâ'id al-Dînîyah*, 247.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

mudah gunakan dan kemudian dikotori dengan kepentingan pribadi, sosial, maupun politik, sebagaimana yang sering terjadi.

Ibn 'Aṭâ 'Allah seakan mengajak masyarakat untuk tidak terfokus pada dimensi tak-tersentuh tersebut dan membawa pada aspek konkret kehidupan manusia yang terjewantahkan pada akhlaknya. Dimensi kewalian diletakkannya sebagai dimensi esoterik yang berada dilayah ketuhanan. Hanya Allah yang mengetahuinya dan orang-orang yang dipilih untuk dapat mengetahuinya. Sedangkan domain manusia adalah wilayah eksoterik dalam bentuk perilaku. Sebagaimana ḥadîth. Yang berbunyi: "*Al-nâs yaḥkum bi al-ẓawâhir wa Allah yatawallâ al-sarâ'ir*." Di sini, Ibn 'Aṭâ 'Allah melakukan pemurnian makna wali dan kewalian selanjutnya membawa pada dimensi yang dapat dijangkau oleh dimensi kemanusiaan.

Ketiga, persoalan yang terkait dalam proses *ma'rifat Allah* yakni tentang *majdûb* dan *Sâlik*. Fenomena lain yang dianggap sebagai tanda kemakrifatan atau adalah fenomena *jadhb*. Dalam masyarakat kita, kondisi *jadhb* ini dinilai istimewa dan karenanya juga seorang yang *jadhb* ditolelir jika melanggar sharî'ah agama. Hal ini tentu menjadi persoalan di saat kondisi *jadhb* seseorang tidak dapat dipahami dan dinilai kebenaran. Apakah dia benar *jadhb* ataukah pura-pura *jadhb*. Terlepas dari itu, *jadhb* adalah fenomena yang istimewa dan dianggap lebih tinggi dari *sulûk*.

Dalam hal ini Ibn 'Aṭâ 'Allah berupaya mendudukan persoalan tersebut dengan men-*taṣḥiḥ* persoalan tersebut. Dalam satu hikmah, dia menjelaskan bahwa dalam proses *jadhb* maupun *sulûk* sebenarnya sama. *Jadhb* adalah proses awal yang kemudian dilanjutkan dengan *sulûk* untuk dapat kembali dapat mencapai *jadhb* yang pernah dialami

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

sebelumnya. Sedangkan *sulûk*, pada puncaknya juga akan mengalami sebagaimana yang dialami oleh *jadhb*.[656]

Persoalan *jadhb* sebenarnya persoalan psiko-metafisika yang tidak dipahami kecuali oleh yang mengalaminya, namun tidak dipungkiri bahwa fenomena *jadhb* memiliki implikasi besar pada sosial-keagamaan. Tidak sedikit masyarakat yang memandang bahwa *majdhûb* sebagai seorang yang "istimewa" sehingga dijadikan rujukan dalam permasalahan-permasalahan mistik. Kebenaran seorang yang diyakini *majdhûb* sendiri juga sulit dibenarkan adanya. Apakah sebenarnya *majdhûb* ataukah hanya pura-pura *majdhûb*.

Persoalan peristiwa gaib, masa depan, dan semacamnya sering dihubungkan dengan realitas *jadhb*. Karenanya, tidak sedikit persoalan-persoalan masa depan ditanyakan kepada *majdhûb*. Persepsi tentang *majdhûb* tak ubahnya seperti ahli nujum yang diduga mengetahui masa depan. Kesalahan persepsi tentang *majdhûb* di atas dan *inferioritas* makna *sulûk* yang tampaknya diluruskan oleh hikmah di atas.

Dengan menegaskan bahwa antara *sâlik* dan *majdhûb* sama-sama melakukan *sulûk*, Ibn 'Aṭâ 'Allah menegaskan bahwa bahwa

---

[656] Artinya: Dia menunjukkan wujud nama-Nya lewat keberadaan makhluk-Nya. Dia menunjukkan sifat-sifat-Nya lewat keberadaan-Nya. Dia menujukkan wujud zat-Nya lewat keberadaan sifat-sifat-Nya. Pasalnya, tidak mungkin sifat tersebut ada dengan sendirinya. Orang-orang yang ditarik kepada-Nya (*majdhûb*) akan diperlihatkan kepada kesempurnaan zat-Nya, kemudian dibawa untuk menyaksikan sifat-Nya, lalu digiring untuk bergantung kepada nama-Nya, selanjutnya dikembalikan lagi untuk menyaksikan makhluk-Nya. Adapun para *sâlik*, mereka mengalami kondisi sebaliknya. Akhir perjalanan para *sâlik* adalah awal perjalanan kaum *majdhûb*. Sementara itu, awal perjalanan *sâlik* adalah akhir perjalanan kaum *majdhûb*. Hal itu tidak berarti keduanya sama. Bisa jadi keduanya bertemu di jalan. Yang satu sedang naik, sedangkan yang lain turun. Al-Khalwati, *al-Hikam: Kitab Tasawuf*, 523.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

klaim *majdhûb* tanpa *sulûk* adalah tidak benar. Dengan kata lain, makrifat tanpa sharî'ah dan tarekat juga tidak dapat dapat dibenarkan. Seorang tidak dapat dibenarkan menyatakan atau dikatakan *majdhûb* jika meninggalkan sharî'ah dan tarekat.

Doktrin ini tidak terlepas dari doktrin *isqâṭ tadbîr* Ibn 'Aṭâ 'Allah. Doktrin tersebut mengimplikasikan kepasrahan seorang hamba kepada Tuhannya. Baik dalam hal potensi, penempatan, dan hasil yang diberikan oleh-Nya. Allah memberikan potensi yang berbeda-beda kepada hamba-hamba-Nya.[657] Allah juga menempatkan hamba-Nya pada *maqâm* yang dikehendaki-Nya.[658] Allah yang menganugerahkan rahmat-Nya berupa makrifat dan ilmu kepada hamba yang dikehendaki-Nya.[659]

Dalam hikmah tentang *jadhb* dan *sulûk* ini, Ibn 'Aṭâ 'Allah menegaskan kewajiban manusia untuk melakukan ikhtiyar meskipun segala hasil berada di tangan Allah. Manusia melakukan tugas untuk berupaya dan berikhtiyar sebagai bentuk ketundukan dan *'ubûdîyah* manusia kepada hamba-Nya.

---

[657] Sebagaimana dalam hikmah yang artinya: "Jenis amal itu bermacam-macam karena asupan hati juga beragam". Al-Khalwati, *al-Hikam: Kitab Tasawuf*, 438.

[658] Sebagaimana dalam hikmah yang artinya: "Keinginanmu untuk lepas dari urusan duniawi, padahal Allah telah menyediakan sarana-sarana penghidupan untukmu, termasuk syahwat yang tersamar. Keinginanmu untuk mengupayakan sarana-sarana kehidupan, padahal Allah melepaskanmu dari urusan duniawi, sama saja mundur dari tekad luhur". Ibid., 435.

[659] Sebagaimana dalam hikmah yang artinya: "Jika Tuhan membukakan untukmu pintu makrifat, jangan kau pertanyakan amalmu yang sedikit karena Dia tidak akan membukakan pintu makrifat, kecuali karena ingin memperkenalkan Diri-Nya kepadamu. Tahukah kau bahwa makrifat merupakan anugerah-Nya untukmu, sedangkan amalmu adalah persembahan untuk-Nya. Tentu, persembahanmu takkan sebanding dengan anugerah-Nya". Ibid., 438.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Dalam upaya tersebut manusia jika dikehendaki oleh Allah akan menempati *maqâm* yang tinggi, yakni *maqâm* kewalian. Kesimpulan ini dapat diambil dari ajaran Ibn 'Aṭâ 'Allah dalam hal kewalian. Menurut Ibn 'Aṭâ 'Allah sebagaimana dikutip oleh McGregor, ada dua macam kewalian. *Pertama*, *walîy yatawallâ Allah* yakni soerang yang memiliki Allah sebagai kekasih. Ini juga dapat disebut sebagai *walâyah ṣughrâ* (wali kecil) atau *walâya dalîl wa burhân*. *Kedua*, *walîy yatawallah Allah*, yakni seseorang yang dipilih Allah sebagai kekasih-Nya. Yang kedua ini juga disebut dengan *walâyah kubrâ* (wali besar) atau *walâya al-shuhûd wa al-'iyân*. *Walâyah kubrâ* memiliki tingkatan lebih tinggi dari *walâya ṣughrâ*.[660]

Kewalian kecil dalam doktrin Ibn 'Aṭâ 'Allah memberi ruang ikhtiyar bagi kaum rasional untuk berupaya mancapai *maqâm* tersebut. Hal ini memotivasi upaya kaum *sâlik* untuk berjuang dan berlatih agar semakin dekat dengan Tuhannya.

Keempat, persoalan yang terkait dengan hubungan *ma'rifat Allah* dengan syariat dan akhlak. Dalam hal ini dapat Ibn 'Aṭâ 'Allah dikatakan melakukan *tashrî'iyat al-ma'rifah* dan *akhlâqiyat al-ma'rifah*. Upaya ini mungkin bukan hal baru tapi dia membuat konsep yang lebih konkret akan hal tersebut.

Dalam *al-Ḥikam*, terma *al-ma'rifah* hanya ditemukan pada sebuah risalahnya. Tidak diketahui, apakah sebuah kebetulan atau kesengajaan, terma tersebut diulang sebanyak tiga kali. Jumlah yang

[660] Ibn 'Aṭâ' Allah mencukupkan pada dua model kewalian di atas dan tidak lagi menganggap bentuk-bentuk lain seperti *walâyat al-îmân*, *walâyat al-yaqîn, walâyat al-ṣiddîqîn*. Lihat Richard J. A. McGregor, *Sancity and Mysticism in Medieval Egypt: the Wafâ' Sufi Order and the Legacy of Ibn 'Arabî* (New York: State University of New York Press, 2004), 38-39.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

diidentikkan dengan sunah Rasul. Yang menarik, dalam risalah tersebut Ibn 'Aṭâ 'Allah menegaskan tentang kesatuan makrifat dan sharî'ah. Tepatnya, dia mengikat makrifat dengan sharî'ah. Bahwa sharî'ah adalah landasan makrifat dan bahwa makrifat dicapai melalui sharî'ah. Sebaliknya, makrifat menyebabkan sharî'ah lebih bermakna dan bernilai.

Amaliah yang dipilih *Ṣâḥib al-Ḥikam* untuk mengikat makrifat adalah pilar agama, yakni salat. Amaliah yang pertama kali ditanyakan dan dihitung sebelum amal-amal lainnya di hari akhir nanti. Dalam salat tersebut, Muhammad mencapai makrifat tertinggi yang tidak seorang manusia pun mampu mencapainya. Hubungan antara sharî'-ah dan makrifat tersebut disampaikannya melalui *risâlah*[661] cukup panjang:

قرّة العين بالشّهود على قدر المعرفة بالمشهود، فالرّسول صلوات الله عليه وسلامه ليست معرفة أحد كمعرفته، فليس قرّة عين كقرّته، وإنّما قلنا انّ قرّة عينه في صلواته بشهوده جلال مشهوده لأنّه قد أشار إلى ذلك بقوله في الصّلاة و لم يقل بالصّلاة إذ هو صلّى الله عليه وسلّم لاتقرّ عينه بغير ربّه، و كيف وهو يدلّ على هذا المقام و يأمر به من سواه بقوله صلّى الله عليه وسلّم: أعبدوا الله كأنّك تراه و محال ان يراه ويشهد معه سواه - فإن قال قائل: قد تكون قرّة العين بالصّلاة لأنّها فضل من الله و بارزة من عين منّة الله فكيف لا يفرح بها و كيف لا تكون قرّة العين بها – وقد قال سبحانه و تعالى قل بفضل الله و برحمته فبذلك فليفرحوا – فاعلم أنّ الأية قد أوماءت إلى الجواب لمن تدبّر سرّ الخطاب إذ قال: فبذلك فاليفرحوا – و ما قال – فبذلك فافرح

[661] Al-Ḥikam mengadung tiga unsur: *pertama*, *ḥikmah* (aforisme). *Kedua*, *munâjât*. *Ketiga*, *Risâlah* (surat-surat).

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

يا محمّد قل لهم فليفرحوا بالإحسان والتفضّل وليكن فرحك أنت بالمتفضّل كما قال الله تعالى في الأية الأخرى قل الله ثمّ ذرهم في خوضهم يلعبون.

Sesungguhnya *qurrat al-ayn* (puncak kegembiraan) kerena melihat kebesaran dan keindahan Allah sesuai dengan makrifat terhadap yang dilihat (*al-Haqq*). Tidak seorang pun yang tingkat makrifatnya menyamai tingkat makrifat Rasul-ullah Saw. oleh karena itu tidak ada *qurrat al-ayn* seperti yang dimilikinya. Saya mengatakan *qurrat al-ayn* Rasulullah Saw. yang terjadi *dalam* salat adalah karena beliau melihat keagungan Dzat yang dilihatnya, karena beliau telah memberi isyarat demikian dengan sabdanya: "Dan telah dijadikan *qurrat al-ayni* di dalam salat." Beliau tidak mengatakan *dengan* salat karena Rasulullah Saw tidak bergembira dengan selain Tuhannya. Bagaimana dia bergembira oleh selain Allah Swt sedangkan beliau yang menunjukkan maqam ini dan mengajak orang selainnya melalui sabdanya: "Sembahlah Allah Swt. seakan kamu melihat-Nya. "Adalah suatu hal yang mustahil apabila dia melihat Allah Swt. dan juga menyaksikan selain Allah Swt. bersama Allah Swt. Apabila seseorang mengatakan, "Terkadang *qurrat al-ayn* itu terjadi dengan salat, karena salat adalah karunia Allah Swt. yang tumbuh dari anugerah-Nya. Maka bagaimana seseorang tidak menjadi gembira dengan salat dan terjadilah *qurrat al-ayn*-nya dengan salat itu. Sedangkan Allah Swt. juga telah berfirman: "Katakan wahai Muhammad! Dengan karunia dan rahmat Allah Swt itulah hendaknya mereka bergembira. Maka ketahuilah bahwa ayat ini memberikan isyarat bagi orang yang memperhatikan rahasia kalimat, karena di situ Allah Swt. mengatakan, "Maka dengan karunia dan rahmat-Nya hendak-nya kamu bergembira wahai Muhammad, tetapi katakan

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

> kepada mereka hendaknya mereka bergembira." Allah Swt. tidak mengatakan, "Dengan karunia Allah Swt. dan rahmat-Nya hendak kamu bergembira atas *pemberian* dan karunia Allah Swt. dan hendaknya kegembiraanmu sendiri adalah atas Dzat yang memberi anugerah." Sebagaimana Allah Swt. berfirman melalui ayat yang lain: "Katakanlah! Allah, kemudian biarkanlah mereka bersenang-senang di dalam kesibukan mereka.[662]

Dalam praktiknya makrifat dialami seseorang melalui proses naik (*al-mi'râj al-rûhî*) dengan menapaki jalan sharî'ah menuju makrifat sebagai titik kesatuan. Dalam diskursus tasawuf hal ini disebut dengan proses *sulûk*. Sedangkan makrifat juga dapat terjadi melalui keterserapan seseorang pada Yang Satu yang merupakan sumber dari segala wujud. Dalam doktrin tasawuf, keterserapan tersebut disebut dengan istilah *al-jadh* (tarikan).[663] Semestinya, dalam sharî'ah, manusia mengalami makrifat.[664] Sebagaimana Nabi yang mengalami

[662] Ibn 'Athâ'illah, *Tangga Suci*, 158.

[663] *Sulûk* dan *jadhb* telah dijelaskan dalam bab ontologi makrifat.

[664] Dengan makrifat kepada Allah juga pada nama-nama dan sifat-sifat-Nya manusia akan mengalami penyaksian (mushâhadah). Makrifat didunia menjadi dasar penyaksian di akhirat. Sebagaimana berubahnya benih menjadi tumbuhan. Ibn 'Aṭâ' Allah, *Miftâḥ al-Falâḥ wa Miṣbâḥ al-Arwâḥ fî Dhikr Allah al-Karîm al-Fattâḥ*, Muḥammad 'Abd al-Salâm Ibrâhîm (ed.) (Beirût: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, t.th.), 41.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

makrifat dalam salat[665] Salat adalah *mi'râj al-mu'min*.[666] Puncak dari salat tersebut tersebut adalah kondisi *fanâ'* dan *baqâ'*.[667]

Melalui pemahaman ini Ibn 'Aṭâ 'Allah menegaskan keberadaan pendapat-pendapat sebelumnya yang menyatakan kesatuan makrifat dan sharî'ah.[668] Hanya saja, dalam pemahaman ini, Ibn 'Aṭâ 'Allah menarik mundur dengan mengikat sharî'ah dengan makrifat. Artinya, Ibn 'Aṭâ 'Allah mengikat sharî'ah dengan aspek rasa (*dhawq*) atau pengalaman relijius, yang makna-maknanya dari pengalaman tersebut disebutnya dengan hakikat. Aspek ini dinilai memiliki tingkat keabsahan yang lebih tinggi dibanding hakikat yang telah melalui proses refleksi.

Namun begitu, Ibn 'Aṭâ 'Allah tidak serta merta mengunggulkan makrifat atas hakikat. Hal tersebut karena hakikat sebenarnya adalah makrifat yang mewujud kesadaran diri. Makrifat tersebut juga tidak akan dapat diketahui dan dipahami tanpanya. Karena itu, keduanya

---

[665] Dalam aforisme lain, Ibn 'Aṭâ' Allah juga berbicara tentang salat: "Salat adalah pembersih hati dari kotoran dosa dan pembuka pintu kegaiban." Juga dituturkan: "Salat adalah tempat munajat dan wahana pembersih kalbu. Di dalamnya, medan rahasia demikian luas dan kilau cahaya bersinar." Redaksi bahasa Arab. Lihat Ibn 'Abbâd al-Nafarî al-Rundî, *al-Ḥikam al-'Aṭâ'iyah li Ibn 'Aṭâ' Allah al-Sakandarî* (Kairo: Markaz al-Ahrâm li al-Tarjamah wa al-Nashr, 1988), 66.

[666] Muslîm b. al-Ḥajjâj Abû al-Ḥasan, *al-Musnad al-Ṣaḥîḥ al-Mukhtaṣar*, Vol. 1 (Beirût: Dâr al-Iḥyâ' al-Turâth al-'Arabî), 350.

الصلاة معراج المؤمن

[667] Ibn 'Ajîbah, *Îqaẓ*, 172-174.

[668] Zarrûq, keduanya ibarat saudara kandung yang sama-sama menunjukkan hukum-hukum dan hak-hak ketuhanan. Tidak ada yang lebih tinggi dari yang lain. Abû al-'Abbâs 'Aḥmad Zarrûq, *Qawâ'id al-Tasawwuf*, Muḥammad Zahrah al-Najjâr dan 'Alî Ma'bad Farghâlî (eds.) (Kairo: Maktabah al-Kulliyât al-Azharîyah, Cet. Ke-2, 1976), 12.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

menjadi sebuah kesatuan untuk menjelaskan dan menjadi dasar dari sharî'ah.

Hal ini bisa jadi merupakan refleksi dari diri Ibn 'Aṭâ 'Allah yang dipandang sebagai mufti dua mazhab, yakni mazhab ahli zahir dan ahli batin. Dia pun menegaskan keberadaannya sebagai guru (mursyid) ketiga tarekat al-Shâdhilîyah dan sekaligus pakar fiqh mazhab Malîkî. Melalui ajarannya di atas, Dia mengikuti *imâm al-mujtahidîn* sebelumnya, yakni Imam Mâlik, Imam al-Shâfi'î, Imam Ḥanafî dan Imam Ḥanbalî yang juga merupakan ahli zahir dan batin.[669]

Kualifikasi tersebut dianggap mutlak oleh para tokoh sufi sebelum Ibn 'Aṭâ' Allah. Seseorang yang tidak diyakini keteguhannya dalam bidang sharî'ah tidak boleh dipatuhi dalam masalah ilmu hakikat. Misalnya, Junayd al-Baghdâdî memberikan standar tentang sosok yang layak dipatuhi dalam urusan ilmu hakikat. Dia mengatakan:

من لم يحفظ القرأن ولم يكتب الحديث لا يقتدي به في هذا الأمر، لأنّ علمنا هذا مقيّد بالكتاب والسنّة.[670]

> "Barangsiapa (sufi) yang tidak hapal al-Qur'ân dan menuliskan ḥadîth maka tidak layak diikuti dalam masalah ini (hakikat). Hal itu karena ilmu kita terikat dengan al-Qur'ân dan ḥadîth."

---

669 Farîd al-Dîn al-Attâr al-Nîsâbûrî mencatat para *fuqahâ al-mujtahid* yang dikategorikan sebagai wali antara lain Imam Abû Ḥanîfah, Ibn Ḥanbal, dan Imam al-Shâfi'î. Bahkan, tokoh Ibn 'Arabi dan 'Abd al-Qâdir al-Jîlânî yang dikenal sebagai tokoh-tokoh besar sufi juga merupakan seorang ahli fiqh. Lihat Farîd al-Dîn al-Attâr, *Tadhkirat al-Awliyâ'*, terj. Manâl al-Yumnâ 'Abd al-'Azîz, Vol. 1 (Kairo: al-Hay'ah al-Misrîyah al-'Ammah li al-Kitâb, 2006), 671.

670 Muhammad 'Âbid al-Jâbirî, *Bunyat al-'Aql al-'Arabî: Dirâsât al-Taḥlîlîyah Naqdîyah li Nuẓum al-Ma'rifah fî al-Thaqâfah al-'Arabîyah* (Beirut: Markaz Dirâsât al-Waḥdah al-'Arabîyah, cet. IX, 2009), 280.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Persoalan sharî'ah dan makrifat maupun hakikat telah banyak dibicarakan oleh para sufi sebelumnya. Namun, sepertinya Ibn 'Aṭâ 'Allah lebih memberikan perhatian lebih di dalamnya. Dia bukan hanya membawa aspek eksoteris (salat) dalam wilayah esoteris, namun sebaliknya, dia juga membawa wilayah esoteris (makrifat) pada aspek eksoteris, yakni salat. Pola ini dapat dianggap sebagai upaya "membumikan tasawuf" dalam cakrawala teoretis-eksklusif yang dimiliki sekelompok kecil manusia.

Mengenai moralisasi makrifat, Ibn Aṭâ 'Allah menegaskan pentingnya aspek moral sufi. Seorang ahli makrifat yang memiliki pengalaman tentang penyingkapan maupun penyaksian memiliki keterbatasan dengan kebodohannya akan rahasia hati manusia. Mungkin seorang ahli makrifat menyaksikan kegaiban alam malakut akan tetapi dia tidak akan dapat mengetahui rahasia hati seseorang.[671] Hikmah dari itu adalah untuk memulyakan manusia dengan cara menutup kejelekan hati manusia dalam pandangan manusia lainnya. Tidak seorang pun manusia mengetahui kejelekan isi hati orang lain. Sebaliknya, setiap orang dapat mengetahui kejelekan hatinya sendiri.

Implikasi yang ditimbulkan akan kesadaran tersebut bahwa manusia akan merasa rendah hati di hadapan makhluk Allah yang lain. Hal ini juga dapat menenggelamkan sifat-sifat jelek manusia yang bertentangan dengan sifat-sifat kehambaan manusia. Dia juga berbicara tentang moralitas para sufi seperti *tawaḍḍu'* yang banyak diulangnya. Pentingnya *muḥâsabah* yang dituangkan dalam hikmah-hikmah yang berbicara aktivitas hati seperti riya, merasa telah baik,

[671] Hikmah yang artinya: "Terkadang Allah membuatmu melihat alam malakutnya akan tetapi menghijabmu dari rahasia hati seorang hamba (untuk) memuliakannya".

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

dan semacamnya. Selain itu, *Ṣâḥib al-Ḥikam* juga memberikan optimisme dalam mendekatkan diri pada-Nya.[672]

Pada era dinasti Mamlûk, ilmu kegaiban baik dalam bentuk penyingkapan atau penyaksian seperti bagian yang tidak terpisahkan dalam diskursus tasawuf. Tidak banyak yang menyampaikan hal tersebut secara gamblang. Sebagaiman ungkapan al-Sha'rânî yang dikutip oleh Ṣubḥî Manṣûr yang menyatakan bahwa akhir dari penyingkapan seorang wali adalah penyaksian terhadap ketetapan yang tertulis di *Lawḥ al-Maḥfûẓ*. Begitu juga pada Ismâ'îl al-Imbâbî yang mengaku telah melihat *Lawḥ al-Maḥfûz* dan mengatakan bahwa seseorang akan mengalami peristiwa ini dan itu. Atau Shams al-Dîn al-Ḥanafî yang jika ditanya maka dia akan menjawab sesuai dengan yang tertulis di *Lawḥ al-Maḥfûz*.[673]

Ilmu kegaiban pada masa itu diyakini sebagai ukuran kemakrifatan dan kewalian. Lebih dari itu, para wali juga diyakini mengetahui rahasia hati manusia. Sebagaimana diungkapkan oleh seorang sufi, "Hendaknya kalian menjaga lisan kalian (saat) bersama ulama sharî'ah, dan menjaga hati kalian (saat) bersama para wali Allah.[674] Ungkapan ini menegaskan bahwa wali Allah mengetahui gerak hati manusia sebagaimana ulama sharî'ah memahami lisan manusia yang bersamanya.

Pengkultusan mengenai dua persoalan di atas yang berlebihan terkadang mengecilkan aspek-aspek lain seperti moralitas dan

[672] Hal ini seperti dalam hikmah yang artinya: "Kadang, maksiat yang menimbulkan rasa rendah/hancur dan membutuhkan karunia dan ampunan Allah lebih baik dari pada ketaatan yang menimbulkan rasa mulia dan berbangga diri."
[673] Manṣûr, *al-'Aqâ'id al-Dînîyah*, 268.
[674] Ibid., 264.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

'ubûdîyah. Makrifat terpisah dari aspek moral dan ibadah. Aspek kemakrifatan menjadi wilayah yang sulit digapai dan kurang memberikan implikasi yang berarti pada kehidupan manusia. Aspek kemakrifatan berada di wilayah yang eksklusif yang dimiliki orang-orang istimewa.

Melalui hikmah di atas, Ibn 'Aṭâ 'Allah mengikat kemakrifatan dengan aspek lain yang memiliki implikasi moral keagamaan sekaligus menempatkan manusia di tempat istimewa. Seakan-akan Ibn 'Aṭâ 'Allah mengingatkan bahwa meskipun telah seorang sufi mengetahui rahasia alam malakut, dia tidak akan mencapai rahasia yang lebih tinggi dari itu, yakni rahasia hati manusia. Manusia adalah makhluk yang istimewa yang memiliki dimensi yang tidak dapat dijangkau makhluk yang lain. Manusia sebagai makhluk yang diciptakan *'alâ ṣûratih*, yang berada di antara alam *mulk* dan *malakût*-Nya. Manusia sebagai makhluk yang menjadi tujuan diutusnya Nabi Muhammad. Tujuan tersebut adalah terwujudnya akhlak yang mulia.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

UNKAFA
UNIVERSITAS KIAI ABDULLAH FAQIH GRESIK
https://unkafa.ac.id

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

DAFTAR PUSTAKA

‘Ajam (al), Rafîq. *Mawsû‘at Muṣtalahât al-Taṣawwuf al-Islâmî*. Beirut: Maktabat Lubnân Nâshirûn. 1999.

‘Ajîbah, Aḥmad b. Muḥammad b. *Îqâẓ al-Himam fî Sharḥ al-Ḥikam li Ibn ‘Aṭâ’ al-Sakandarî ma‘a al-Futûhât al-Ilâhîyah fî Sharḥ al-Mabâḥith al-Aṣlîyah*. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.

‘Arabî, Ibn. Rasâil Ibn ‘Arabî. *Kitâb al-Yaqîn wa Kitâb al-Ma‘rifah*. Kairo: Dâr al-Intishâr al-‘Arabî, t.th.

‘Atha’illah, Ibnu. *Al-Hikam*, terj. Iman Firdaus. Jakarta: Turos Pustaka, Cet. Ke-2, 2012.

‘Attâr (al), Farîd al-Dîn. Tadhkirat al-Awliyâ’, tej *Manâl al-Yumnâ ‘Abd al-‘Azîz*. Cairo: al-Hay’ah al-Misriyah al-‘Ammah li al-Kitâb. vol.1, 2006.

‘Umar, Aḥmad Mukhtâr. *Mu‘jam al-Lughah al-‘Arabiyah al-Mu‘âṣirah*. Kairo: ‘Allâm al-Kutub. 2008.

Affandi, A. Khozin. “*Berkenalan dengan Hermeneutika*” dalam http://www.akhozinaffandi. blogspot.com/2011/Diakses 22-03-2012.

_____. *Langkah Praktis Menyusun Proposal*. Surabaya: Pustakamas, 2011.

Afifi, A. E. Filsafat Mistis Ibnu ‘Arabi, terj. *Sjahrir Mawi dan Nandi Rahman*. Jakarta: Gaya Media Pratama, 1989.

Afifuddin dan Saebani, Beni Ahmad. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: Pustaka Setia, 2009.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Ansari, Muhammad Abdul Haq. *Sufism and Shari'ah: A Study of Shaykh Ahmad Sirhindi's Effort to Reform Sufism*. New Delhi: Markazi Maktaba Islami Publication. 2004.

_____. *Sufism and Shari'ah: A Studi of Shaykh Ahmad Sirhindi's Effort to Reform Sufism*. United Kingdom: The Islamic Law Foundation, 1997.

Bâ'ith (al), Suhayl 'Abd. Naẓarîyat Waḥdat al-Wujûd bayn Ibn 'Arabî wa al-Jîlî: *Dirâsah Taḥlîlîyah Naqdîyah Muqâranah*. Aleksandria: Manshûrât Maktabah Khaz'al. 2002.

Badawî (al), 'Abd al-Raḥmân. *Shaṭaḥât al-Sûfîyah*, Vol. 1. Kuwait: Wakâlat al-Maṭbû'ah, Cet. Ke-2, 1976

Bakker, Anton dan Zubair, Achmad Charris. *Metodologi Penelitian Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 1994.

Banani, Amin et.al. *Kidung Puisi Rumi: Puisi dan mistisime dalam Islam*, William C. Chittick hingga Victoria Holbrook, terj. Joko S. Kahhar. Surabaya: Risalah Gusti, 2001.

Baqir, Haidar. "*Pengalaman Relijius*", dalam *Kanz Philosopia*, Vol. 1, Agustus-November, 2011

Basûnî, Ibrâhîm. *Nash'at al-Taṣawwuf al-Islâmi*. Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1969.

Baṭuṭah, Ibn Baṭuṭah, Riḥlat Ibn. *Tuḥfat al-Nuẓẓâr fi Gharâ'ib al-Amṣâr wa 'Ajâ'ib al-Asfâr*. Beirut: Dâr Iḥyâ' al-'Ulûm, vol. I, Cet. I. 1987.

Bleicher, Josef. *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*. London, Boston and Henley: Routledge & Kegan Paul, 1980.

Bouheraoua, Sa'îd. "*Qânûn al-Ta'wîl 'Ind al-Ghazâlî wa Ibn al-'Arabî wa Ibn Rushd al-Ḥafîdh: 'Arḍ wa Taqwîm*" dalam *At-Tajdid, A*

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Refereed Arab Biannual. International Islamic University Malaysia. Vol 12, 23, 2008

Bukhârî (al), Muhammad b. Ismâ'il Abû 'Abd Allah. *al-Jâmi' Al-Musnad al-Ṣaḥîḥ al-Mukhtaṣar bi Naql al-'Adl 'an al-'Adl Ilâ Rasûl Allah Saw wa Sunanih wa Ayyâmih*, Muhammad Zahir b. Nâsir al-Nâsir (ed.). Kairo: Dar Tawq al-Najâh, 1422 H.

Bûṭî (al), Muḥammad Sa'îd Ramaḍân. *al-Ḥikam al-'At}â'îyah: Sharḥ wa Taḥlîl*, Vol. 1. Beirut: Dâr al-Fikr, 2000.

_____. *Marḥalah Zamaniyah Mubârakah Lâ Madhhab Islamiy*. Beirût: Dâr al-Fikr al-Mu'âṣir, cet. II, 2000.

Chittick, William C. *The Sufi Path of Knowledge, Tuhan Sejati dan Tuhan-tuhan Palsu*, terj. Achmad Nidjam et.al. Yogyakarta: Penerbit Qalam, 2001.

Danner, Victor. *Mistisisme Ibnu 'Atha'illah: Wacana Sufistik Kajian Kitab al-Hikam*, terj. Raudlon. Surabaya: Risalah Gusti, 1999.

Daraibiy (al), 'Isâ b. Nâṣir. "*Min Ma'âl al-Taisîr fî Tafsîr al-Salaf*" dalam *Majallat al-Buḥûth wa al-Dirâsât al-Qura'âniah*. edisi II.

Departemen Agama RI, *al-Quran dan Terjemahnya*, terj. Yayasan Penyelenggara Penterjemah Alquran. Semarang: PT. Tanjung Mas Inti Semarang.

Dewan Redaksi. *al-Mawsû'ah al-Islâmîyah al-'Âmmah*. Kairo: Wizârat al-Awqâf al-Majlis al-A'lâ li al-Shu'ûn al-Islâmîyah. 2001.

Dzawafi, Agus Ali. "*Waḥdat al-Wujûd Ibn 'Atha'illah al-Sakandarî*". Tesis--IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2006.

Ernst, Carl W. *Words of Ecstasy in Sufism*. New York: State University of New York Press, Albany, 1985.

Farghalî, 'Abd al-Ḥafîz. *al-Taṣawwuf wa al-Ḥayât al-'Aṣrîyah*. Kairo: al-Hayah al-'Âmmah li al-Shu'ûn al-Ṭâbi' al-Amîrah. 1984.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Fazeli, Seyyed Ahmad. "*Argumentasi seputar Ineffability: Kualitas Tak Tertuliskannya Pengalaman Mistis*", Kanz Philosophia, Vol. 1, No. 1, Juni 2011.

Ghazâlî (al), Abû Ḥâmid. *Iḥyâ' 'Ulûm al-Dîn*. Kairo: Markaz al-Ahrâm li al-Tarjamah wa al-Nashr. 1988.

_____. *Ma'ârij al-Quds fî Madârij al-Ma'rifah al-Nafsî*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah. 1988.

_____. *Mishkât al-Anwâr*, Abû al-'Alâ al-'Afîfî (ed.). Kairo: al-Dâr al-Qayyûmîyah, 1964.

_____. *Tauhidullah Risalah Suci Hujjatul Islam*, terj. Wasmukan. Surabaya: Risalah Gusti, cet. II, 2009.

Gunadi, RA. dan Shoelhi, M. (ed.*). Dari Penakluk Jerusalem hingga Angka Nol*. Jakarta: Republika, 2010.

Hanna Taragan, "*Doors That Open Meaning: Baybars Red Mosque at Safed*" dalam *Michail Winter and Amalia Levanoni (eds.), The Mamluk in Egyptian and Syirian Politics and Society*. Leiden: Boston: Brill, 2004.

Ḥasan, Ḥasan Ibrâhîm. *Târîkh al-Islâm, al-Siyâsî wa al-Dînî wa al-Thaqâfî wa al-Ijtimâ'î, al-'Aṣr al-'Abbâsî al-Thânî fi al-Sharq wa Miṣr wa al-Maghrib wa al-Andalûs*, Vol. 4. Beirut dan Kairo: Dâr al-Jayl dan Maktabah al-Nahḍah al-Miṣrîyah, Cet. Ke-14, 1996.

Ḥawâ, Sa'îd. *Mudhâkarât fî Manâzil al-Siddîqîn wa al-Rabbâniyîn min Khilâl al-Nusûṣ wa Ḥikam Ibn 'Aṭâ' Allâh al-Sakandarî*. Kairo: Dâr al-Salâm li al-Ṭibâ'ah wa al-Nashr. 1999.

Haykâl, Muhammad 'Abd al-Maqsûd. *al-Ḥikam al-'Aṭâ'îyah li Ibn 'Aṭâ Allah al-Sakandarî: Sharh Ibn 'Abbâd al-Rundî*. Kairo: Markaz al-Ahrâmât li al-Tarjamah wa al-Nashr, 1988.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Ḥifnî (al), ‘Abd al-Mun‘im. *al-Mu‘jam al-Falsafî*. Cairo: al-Dâr al-Miṣrîyah, cet. 1. 1990.

_____. al-Mawsû‘ah al-Sûfîyah: *A‘lâm al-Taṣawwuf wa al-Munkirîn alayh wa al-Turûq al-Sûfîyah*. Kairo: Dâr al-Irshâd. 1992

Ḥilmî, Muḥammad Muṣṭafâ. *Ibn al-Fâriḍ wa al-Ḥubb al-Ilâhî*. Kairo: Dâr al-Ma‘ârif, t.th.

_____. *Al-Taṣawwuf wa al-Ittijâh al-Salafî fi al-‘Aṣr al-Ḥadîth. Aleksandria*: Dâr al-Da‘wah li al-Tab‘ wa al-Nashr wa al-Tawzî ‘, t.th.

_____. *Ibn Taymiyah wa al-Tasawwuf*. Aleksandria: Dâr al-Da‘wah. cet. 2, 1982.

Hitti, Philip K. *History of the Arabs*, terj. R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi. Jakarta: Serambi, 2013.

Hujwîrî (al), Abû al-Ḥasan ‘Alî b. ‘Uthmân b. Abî ‘Alî al-Jalâbî. *Kashf al-Maḥjûb li al-Hujwîrî, ed. Is’âd Abd al-Hâdî Qindîl*. Kairo: al-Majlis al-A ‘lâ li al-Shu’ûn al-Islâmîyah, Vol. I, Juni 1973.

Hujwiri (al), Ibnu Usman. *The Golden Soul: Menyelami Samudra Tasawuf dalam Menggapai Kebahagiaan Abadi*. Semarang: Pustaka Hikmah, t.th.

Ibrâhîm, Majdî Muḥammad. *al-Taṣawwuf al-Sunnî: Ḥâl al-Fanâ’ bayn al-Junayd wa al-Ghazâlî*. Kairo: Maktabah al-Thaqâfah al-Dînîyah, 2002.

Ida, Rachmah. “*Ragam Penelitian Isi Media Kuantitatif dan Kualitatif” dalam Burhan Bungin* (ed.), Metodologi Penelitian Kualitatif: Aktualisasi Metodologis ke Arah Ragam Varian Kontemporer. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001.

Jâbirî (al), Muhammad ‘Âbid. Bunyat al-‘Aql al-‘Arabî: *Dirâsât al-Taḥlîlîyah Naqdîyah li Nuẓum al-Ma‘rifah fî al-Thaqâfah al-*

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

'Arabîyah. Beirut: Markaz Dirâsât al-Waḥdah al-'Arabîyah, cet. IX, 2009.

Jalayan (al), Muḥammad Sayyid. *Qaḍiyat al-Ulûhiyah bayn al-Dîn wa al-Falsafah "Ma' Taḥqîq Kitâb al-Tawhîd Li Ibn Taimiyah*". Kairo: Dâr Qubâ' li al-Tibâ'ah wa al-Nashr wa al-Tawzî'. 2001.

Jawzîyah (al), Ibn al-Qayyim. *Madârij al-Sâlikîn bayn Manâzil Iyyâk Na'bud wa Iyyâk Nasta'în, Vol. 3*. Beirût: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah. t.th.

Jîlânî (al), Abd al-Qâdir. *Sirr al-Asrâr wa Maẓhar al-Anwâr fî mâ Yaḥtâjuh al-Abrâr ditaḥqîq* oleh Khâlid Muḥammad 'Adnân dan Muḥammad Ghassân Naṣûḥ. Damaskus: Dâr al-Sanâbil, cet. 3. 1994.

Junayd (al), Abû al-Qâsim. *Rasâil al-Junayd*. Kairo: Bar'ay Wajaday. 1988

Kabbani, Muhammad Hisyam. *Tasawuf dan Ihsan*, terj. A. Syamsu Rizal. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2015.

Kashânî (al), 'Abd al-Razzâq.*Mu'jam Isṭilâḥât al-Ṣufîyah*, 'Abd al-'Âl al-Shâhîn (ed.). Kairo: Dâr al-Manâr. 1992.

Katsir, Ibn. *Tafsir Ibn Katsir*, terj. M. 'Abdul Ghoffar E. M. Jakarta: Pustaka Imam asy-Syafi'i, Vol. 3, 2009.

Khaldûn, 'Abd al-Raḥmân b. *al-Muqaddimah*. Beirut: Dâr al-Fikr. 1998.

Khalwati (al), Abdullah asy-Syarkawi. *al-Hikam: Kitab Tasawuf Sepanjang Masa, Iman Firdaus*. Jakarta: Turos Pustaka, Cet. Ke-2, 2012.

Khan, Ali Mahdi. *Dasar-dasat Filsafat Islam: Pengantar ke Gerbang Pemikiran*, terj. Subarkah. Bandung: Nuansa, 2004.

Lane, Stanley and Poole. *A History of Egypt in the Middle Ages*. London: t.tp., 1901.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Levanoni, Amalia. *A Turning Point in Mamluk History, The Third Reign of al-Nâṣir Muḥammad Qalâwûn (1310-1314)*. Leiden; New York; Kŏln: Brill, 1995.

Lim, Kevjn. "Unity of Being vs. Unity of Experience, A Comparative Primer of Ibn 'Arabi's and Ahmad Sirhendi's Ontologies", *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, Vol. 51, 2012.

Lings, Martin. *What is Sufism*. Lahore: Suhail Academy, t.th.

Maghribi (al), Abu Madyan. *Mengaji al-Hikam: Jalan Kalbu Para Perindu Tuhan*, terj. Fauzi Bahreisy. Jakarta: Zaman, 2011.

Mahfudz, KH. Mas. *Terjemah Al-Hikam*, Tangga Suci Kaum Sufi. Surabaya: Bintang Terang Surabaya, 2004.

Maḥmûd, 'Abd al-Ḥalîm. *Sulṭân al-'Ârifîn Abû Yazîd al-Bisṭâmî*. t.t.: t.tp., t.th

Maḥmûd, 'Abd al-Qâdir. *al-Falsafah al-Ṣûfîyah fî al-Islâm: Maṣâdiruhâ wa Naẓâriyatuhâ wa Makânuhâ min al-Dîn wa al-Ḥayât*. Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, t.th.

Makkî (al), Abû Ṭâlib. Qût al-Qulûb, (ed.) *'Abd al-Mun'im al-Ḥifnî, Vol*. 3. Kairo: Dâr al-Rashâd. 1996.

Manṣûr, Aḥmad Subhi. *al-'Aqâ'id al-Dînîyah fî Miṣr al-Mamlûkîyah bayn al-Islâm wa al-Taṣawwuf*. Kairo: al-Hay'ah al-Miṣrîyah al-'Âmmah. 2000.

McGregor, Richard J. A. *Sancity and Mysticism in Medieval Egypt: the Wafa' Sufi Order and the Legacy of Ibn 'Arabi.* New York: State University of New York Press, 2004.

Mubârak, Zakî. *al-Taṣawwuf al-Islamî fî al-Adab wa al-Akhlâq*. Kairo: Muassasah Handâwî li Ta'lîm wa al-Thaqâfah. 2012.

Muhadjir, Noeng. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Yogyakarta: Raka Sarasin, 2000.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Muḥâsibî (al), Abû ‘Abd Allah al-Ḥârith b. Asad. *al-Ri’âyah li Ḥuqûq Allah*, Abd al-H{alîm Maḥmûd (ed.). Kairo: Dâr al-Ma‘ârif, Cet. 2. t.th.

_____. *Risâlat al-Mustarshidîn li al-Ḥârith al-Muḥâsibî*. ‘Abd al-Fattâḥ ‘Abû Ghaddah (ed.). Kairo: Dâr al-Salâm li al-Ṭibâ‘ah wa al-Nashr wa al-Tawzî‘, Cet. Ke-5, 1982.

Mujieb, M. Abdul., Syafiah., dan Isroil, Ahmad. *Ensiklopedia Tasawuf Imam al-Ghazali*. Jakarta: Hikmah, 2009.

Mun‘im (al), Munâl ‘Abd. *al-Taṣawwuf fî Miṣr wa al-Maghrib* Aleksandria: Mansha’at al-Ma‘ârif al-Iskandarîyah, t.th

Murata, Sachiko. *The Tao of Islam: Kitab Rujukan tentang Relasi Gender dalam Kosmologi dan Teologi Islam*, terj. Rahmani Astuti dan M.S. Nasrullah. Bandung: Mizan, 1997.

Mûsâ, Yûsuf. *Bayn al-Dîn wa al-Falsafah: Fî Ra’y Ibn Rûshd wa Falâsifat al-‘Aṣr al-Wasîṭ*. Beirût: al-‘Aṣr al-Ḥadîth li al-Nashr wa al-Tawzî‘. 1988.

Muṣṭafâ, Fârûq Aḥmad. *al-Binâ’ al-Ijtimâ‘î li al-Ṭarîqah al-Shâdhilîyah fî Miṣr: Dirâsah fi al-Anthrûbûlûjiyâ wa al-Ijtimâ‘îyah*. Aleksandria: al-Hay’ah al-Miṣrîyah al-‘Âmmah li al-Kitâb. 1980.

Najjâr (al), ‘Âmir. *al-Taṣawwuf al-Nafsî*. Kairo: al-Hay’ah al-Miṣrîyah al-‘Âmmah li al-Kitâb. 2002.

Naṣr, Seyyed Hossein. *“Kemunculan dan Perkembangan Sufisme Persia”*, dalam Seyyed Hossein Nasr et.al., Warisan Sufi: Sufisme Persia Klasik dari Permulaan hingga Rumi (700-1300). Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2003.

_____. *“Tuhan”, dalam Seyyed Hossein Nasr (ed.), Ensiklopedia Tematis Spiritualitas Islam*, terj. Rahmani Astuti. Bandung: Mizan, 2003.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

_____. *Thalâth Ḥukamâ' al-Muslimîn*, terj. Ṣâliḥ Ṣâwî. Beirût: Dâr al-Nahâr li al-Nashr, 1971.

Niffarî (al), Ibn 'Abbâd. *Sharḥ al-Hikam*, Abd Allah al-Sharqâwi (ed.), Vol. 2. Surabaya: Al-Hidayah, t.th.

Nurbakhsh, Javad. "Kata Pengantar" dalam Leonard Lewisohn (ed.), *Warisan Sufi: Sufisme Persia Klasik dari Permulaan hingga Rumi* (700-1300), Vol. 1. Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2002.

Nursî (al), Badî' al-Zamân. *Majmû'ât al-Maktûbât min Kulliyât Rasâ'il al-Nûr*, terj. Mulla Muḥammad Zâhid al-Malazkardî. Beirût: Dâr al-Afâq al-Jadîdah. 1986.

Qushayrî (al), 'Abd al-Karîm b. Hawâzin, *Laṭâ'if al-Ishârât: Tafsîr Sûfî Kâmil li al-Qur'ân al-Karîm*, Ibrâhîm Basûnî (ed.), Vol. 1. Kairo: al-Hay'ah al-Miṣrîyah al-'Âmmah li al-Kitâb 2007.

Qushayrî (al), Abû al-Qasim Abd al-Karim. *Risalah al-Qushayriyah, Sumber Kajian ilmu Tasawuf*, terj. Umar Faruq. Jakarta: Pustaka Amani. 2007.

Qusyairi (al), Abd al-Karim. *Risâlah Qusyairiyah, Sumber Kajian Ilmu Tasawuf*, terj. Umar Faruq. Jakarta: Pustaka Amani, I. 2007.

Raḥîm (al), Ḥasan '*Abd. Maqâmât al-Muqarrabîn fî al-Wuṣûl ilâ Rabb al-'Âlamîn, Vol. 2*. Kairo: Dâr al-Manâr li al-Ṭab' wa al-Nashr wa al-Tawzî', 2005.

Raḥmân (al), 'Abd. *Shaṭaḥât al-Ṣûfîyah, Vol. 1*. Kuwait: Wakâlat al-Maṭbû'ah, 1976.

Rahman, Imam Jamal. *al-Hikam al-Islamiyah*, terj. Satrio Wahono. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, cet. I. 2016.

Rapoport, Yossef. "*Ibn Taymiyyah on Divorce Oath*" dalam Michail Winter dan Amalia Levanoni (ed.), The Mamluks in Egyptian and Syrian Politics and Society. Leiden: E.J. Brill, 2003.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Rundî (al), Ibn 'Abbâd al-Nafarî. *al-Ḥikam al-'Aṭâ'iyah li Ibn 'Aṭâ' Allah al-Sakandarî.* Kairo: Markaz al-Ahrâm li al-Tarjamah wa al-Nashr. 1988.

Sakandarî (al), Ibn 'Aṭâ' Allah. *al-Ḥikam*, Abbâd al-Rundî (ed.). Mesir: Matba'at al-Kastilîyah. 1297.

_____. *al-Qaṣd al-Mujarrad fî al-Ma'rifah Ism al-Mufrad*. Kairo: Maktabah Madbûlî. 2002.

_____. *al-Tanwîr fî Isqât al-Tadbîr*. Kairo: al-Maktabah al-Azharîyah li al-Turâth, 2007.

_____. *Laṭâif al-Minan*, 'Abd al-Ḥalîm Maḥmûd. Kairo: Dâr al-Ma'arif, t.th.

_____. *Tâj al-'Arûs al-Hâwî li Tahḍhîb al-Nufûs,* ed. Muhammad al-Najdât Muhammad. Damaskus: Dâr al-Maktabî, Cet. Ke-2, 2008.

Sangidu. *Wachdatul Wujud: Polemik Pemikiran Sufistik antara Hamzah Fansuri dan Syamsuddin As-Samatrani dengan Nuruddin Ar-Raniri*. Yogyakarta: Gama Media, 2003.

Sarrâj (al), Abû Naṣr. *al-Luma'.* Kairo: Dâr al-Kutub al-Ḥadîthah. 1960

Schimmel, Annemarie. *Dimensi Mistik dalam Islam*, terj. Sapardi Djoko Darmono et.al. Jakarta: Pustaka Firdaus, Cet. Ke-2, 2003.

Schultz, Warren C. "*The Circulation of Dirhams in Bahri Period*" dalam Michail Winter and Amalia Levanoni (ed.), The Mamluks in Egyptian and Syrian Politics and Society. Leiden: E.J. Brill, 2003.

Scottalin, Giuseppe dan Ahmad Hasan Anwâr, *Tajalliyât al-Rûḥîyah fî al-Islâm Nuṣûs Ṣûfîyah 'abr al-Târîkh*. Kairo: al-Hay'ah al-'Âmmah al-Miṣrîyah. 2008.

Sharaf, Muḥammad Jalâl*. Dirâsât fi al-Taṣawwuf al-Islâmî: Shakhṣiyât wa Madhâhib*. Alexandria: Dâr al-Ma'rifah al-Jâmi'îyah. 1991.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Sharqâwî (al), ‘Abd al-Raḥmân. *Ibu Taymîyah: al-Faqîh al-Mu’ad-hdhab*. Kairo: Dâr al-Shurûq. 1990.

Sharqâwî (al), Abd Allah. *al-Ḥikam al-‘Aṭâ’iyah bi Sharḥ al-Shaykh al-Sharqâwî*, ‘Âṭif Wafdî (ed.). Mansûrah: Maktabat al-Raḥmah al-Muhdât, Cet. Ke-2, 2010

Sharqawi (al), Muhammad ‘Abdullah, *Sufisme dan Akal,* terj. Halid al-Kaf. Bandung: Pustaka Hidayah. 2003.

Shihab, Alwi. *Islam Sufistik: “Islam Pertama” dan Pengaruhnya hingga Kini di Indonesia*. Bandung: Mizan, 2001.

Shoshan, Boaz. *Popular Culture in Medieval Kairo*. New York: Cambridge University Press, 2002.

Sirriyeh, Elizabeth. *Sufi dan Anti-Sufi*, terj. Ade Alimah. Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2003.

Smith, Margareth. *Pemikiran dan Doktrin Mistik Imam al-Ghazâli*, terj. Amrouni. Jakarta: Riora Cipta, 2000.

Sullamî (al), Abû ‘Abd al-Raḥmân. *Al-Muqaddimah fi al-Taṣawwuf*. Beirut: Dar al-Jayl. 1999.

Surûr, ‘Abd al-Bâqî. *Ḥusayn Manṣûr al-Ḥallâj: Shâhid al-Taṣawwuf al-Islâmî (244-309 H)*. Kairo: Mu’assasat al-Hindâwî li al-Ta‘lîm wa al-Thaqâfah, 2014.

Syukur, Amin. *Tasawuf Kontekstual*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003.

Taftâzânî (al), Abû al-Wafâ’ al-Ghanimî. *Ibn ‘Aṭâ’ Allah al-Sakandarî wa Tasawwufuh*. Kairo: Maktabah al-Anglo al-Miṣriyah, Cet. Ke-2. 1969.

_____. *Madkhal ilâ al-Tas}awwuf al-Islâmî*. Kairo: Dâr al-Thaqâfah li al-Tibâ ‘ah wa al-Nashr, 1976.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Taḥrîr (al), Hayat. *"al-Mamâlik*" dalam al-Mawsû'ah al-Islâmîyah al-'Âmmah. Kairo: Wizârat al-Awqâf, Majlis al-'A'la li al-Shu'ûn al-Islâmîyah, 2001

Taragan, Hanna. "*Doors That Open Meaning: Baybars Red Mosque at Safed"* dalam Michail Winter and Amalia Levanoni (eds.), The Mamluk in Egyptian and Syirian Politics and Society. Leiden: Boston: Brill. 2004.

Taymîyah, Aḥmad b. 'Abd al-Ḥalîm b. 'Abd al-Salâm b. *al-Radd 'alâ al-Shâdḥilî fî Ḥizbih wa mâ Ṣannafah fî Âdâb al-Ṭarîq*. (ed.) 'Alî b. Muḥammad al-'Imrân. Mekah: Dâr 'Alam al-Fawâid li al-Nashr wa al-Tawzî'. 1429 H.

Taymîyah, Ibn. *Majmû' Fatâwâ Shaykh al-Islâm Aḥmad b. Taimiyah, 'Abd al-Raḥman b.* Muḥammad Qâsim (ed.). Madinah: Mujamma 'al-Malik Fahd li Ṭibâ'ah al-Muṣḥaf al-Sharîf. 2004.

Ṭayyib, Muhammad Idrîs (ed.), *al-Anwâr al-Ilâhîyah bi al-Madrasah al-Zarrûqîyah: al-Tâ'iyah al-Zarrûqîyah*, Marâtib Ahl al-Khuṣuṣîyah, al-Taṭâhhur bi Mâ' al-Ghayb. Beirût: Dâr al-Kutûb al-'Ilmîyah, 2012

Tim Riset dan Studi Islam Mesir, *Ensiklopedi Sejarah Islam, Imperium Mongol Muslim, Negara Uthmâni, Muslim Asia Tenggara, Muslim Afrika*, terj. Arif Munandar Riswanto dkk. Jakarta: Pustaka al-Kautsar. 2013.

Trimingham, J. Spencer. *The Sufi Orders in Islam*. Oxford: Oxford University Press, 1971.

Ṭûsî (al). Abû Naṣr al-Sarrâj. *al-Luma*'. Kairo: Dâr al-Kutub al-Hadîthah bi Miṣr, 1960

Wafdî, 'Âṭif. (ed). *al-Ḥikam al-'Aṭâ'iyah bi Sharḥ al-Shaykh al-Sharqâwî,*. Mansûrah: Maktabat al-Raḥmah al-Muhdât, Cet. Ke-2, 2010

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Weiss, Bernard G. dan Green, *Arnold H. A Survey of Arab History*. Kairo: The American University in Kairo Press, 1990.

Yâsîn, Ibrâhîm Muḥammad. *Ḥâl al-Fanâ' fî al-Taṣawwuf al-Islâmî*. Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1999.

_____. *Madkhal ilâ al-Taṣawwuf al-Falsafî: Dirâsah Sîkûmîtâfîzîqîyah.* t.t.: Muntadâ Suwar al-Azîkîyah. 2002.

Yatsribi, Sayyid Yahya. *Agama dan Irfan: Wahdatul Wujud dalam Ontologi dan Antropologi serta Bahasa Agama*, terj. Muhammad Syamsul Arif (Jakarta: Sadra International Institute, 2012.

Yazdi, Mehdi Hairi. *Menghadirkan Cahaya Tuhan: Epistemologi Iluminasionis dalam Filsafat Islam*, terj. Ahsin Muhammad. Bandung: Mizan, 2003.

Zaini, Fudloli. *Sepintas Sastra Sufi, Tokoh dan Pemikirannya*. Surabaya: Risalah Gusti, 2000.

Zaprulkhan. *Ilmu Tasawuf, Sebuah Kajian Tematik*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, cet. I, 2016.

Zarkasyi, Amal Fathullah. *Konsep Tauhid Ibn Taimiyah dan Pengaruhnya di Indonesia*. Ponorogo: Darussalam University Press, cet. I, 2010

Zarrûq. Abû al-'Abbâs *'Aḥmad. Qawâ'id al-Tasawwuf*, Muḥammad Zahrah al-Najjâr dan 'Alî Ma'bad Farghâlî (eds.). Kairo: Maktabah al-Kulliyât al-Azharîyah, Cet. Ke-2, 1976.

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

YAYASAN TAMAN PENDIDIKAN AGAMA ISLAM
YTPAI
LAMONGAN

PONDOK PESANTREN
Raudlatul Muta'allimin
TEGALREJO – DATINAWANG – BABAT
LAMONGAN – JAWA TIMUR – INDONESIA
https://www.ytpairmlamongan.sch.id

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

BIODATA PENULIS

Dr. Ghozi, Lc., M.Fil.I lahir di Jombang, 19 Oktober 1977. Pasangan dari almarhum H. Moch Ichsan dan ibu Hj. Mudrikah. Sejak kecil beliau sudah memiliki bekal keilmuan agama yang didapat dari lingkungan keluarga. Pendidikan formalnya dimulai dari tingkat dasar di MI Nurul Islam Bareng Jombang, kemudian diteruskan pada jenjang SMP di Madrasatul Quran Tebuireng serta jenjang SMA di KMI Gontor Ponorogo. Usai menamatkan program pesantren dan jenjang formalnya, beliau bejuang dalam pendidikan strata satu (S1) di Universitas Al-Azhar Kairo Mesir dengan mengambil jurusan Akidah Filsafat lulus tahun 2003. Sekembalinya dari Kairo, beliau meneruskan jenjang Strata Dua (S2) dan Strata Tiga (S3) di PPs IAIN Sunan Ampel Surabaya dengan mengambil jurusan Pemikiran Islam.

Aktifitas saat ini menjadi pengajar (Dosen) di Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabay pada Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Sunan Ampel Surabaya, selain itu beliau juga mengajar di Pascasarjana Institut Keislaman Abudullah Faqih (INKAFA) Gresik dengan mengampu mata kuliah Filsafat Ilmu, selaian aktifitas mengajar beliau mendapat amanah besar dari keluarga sebagai *Khadimul Ma'had* Raudlatul Muta'allimin Tegalrejo Babat Lamongan. Di sela-sela aktifatas yang tinggi, beliau selalu menyempatkan diri untuk membuat tulisan, sehingga banyak karya-karya beliau yang telah terpublikasi di jurnal nasional terakreditasi dan juga buku berISBN. Diantaranya ialah Jurnal dengan judul Perspektif Zakî Najîb Mahmûd tentang Ilmu dan Agama dalam Logika Positivisme (2011); *Wahdat al-Wujûd* 'Abd al-Karîm al-Jîlî (2013); Teologi Posmodern: Menimbang Konsep Naturalisme-Teistik (2012); Landasan Ontologis dan Kualifikasi

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

Makrifat Ibn 'Atâ'Allâh al-Sakandarî (2016) dan Buku dengan judul Mendamaikan Ilmu Pengetahuan dan Agama (2015).

Saat ini beliau dianugrahi dua anak yang bernama Nada Nuri Ilahana dan Ahmad Ahmadinezhad berkah pernikahannya dengan Neng Lely Nurmalihah. Untuk berkomunikasi dengan penulis dapat menghubungi email: ghozi.ichsan@gmail.com

http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/ http://repository.uinsby.ac.id/

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

SUNAN AMPEL

SURABAYA – INDONESIA

MENYELAMI IBN 'AṬÂ 'ALLAH AL SAKANDARI

Khazanah tasawuf mengenal ragam mazhab tasawuf, di antaranya tasawuf suni, falsafi dan salafi. Ragam mazhab tasawuf tersebut banyak dikaji namun jarang dijelaskan sebab kemunculannya. Kondisi Makrifat Allah (*al-ma'rifah bi Allah*) disinyalir Ibn 'Athaillah al-Sakandari sebagai sebab munculnya ragam mazhab tersebut. Pengalaman makrifat Allah yang berbeda ini dipengaruhi oleh pola penghayatan dan psikologi sufistik masing-masing mistikus. Demikian salah satu poin yang dapat disarikan dari pemikiran Ibn 'Athaillah dalam karya ini.

Poin tersebut berimplikasi pada mazhab tasawuf yang inklusif. Tokoh yang disebut sebagai penerus al-Ghazali ini, bukan saja mentolelir kontroversi tasawuf falsafi seperti Ibn 'Arabi, al-Bisṭami dan al-Ḥallâj akan tetapi juga membela mereka. Upaya menyudahi polemik antara mazhab-mazhab tasawuf dan antara kaum sufistik dan fuqaha tampak dalam ajarannya.

Ṣâḥibul Ḥikam menggambarkan makrifat Allah jauh dari image "luar biasa (*khâriq al-'Adah*)". Kesan desakralisasi image tentang makrifat Allah tampak dalam ajarannya. Kewalian, karamah dan *al-jadhb* tidak diukur dari keanehan atau "kesaktian", akan tetapi diukur dari kesadaran akan dekatnya kehidupan akhirat. Baginya, wali tidak perlu dipersonifikasi karena wali bersifat tersebunyi (*mastûr*).

AP Academia Publication
Email: academiapub9@gmail.com
Website: www.academiapublication.com

ISBN 978-623-97267-3-7
9 786239 726737